تفسیر

تبیین الفرقان

تألیف:

شیخ التفسیر

مولانا محمد عمر ملازهی (سربازی)

ویژه اهل تسنن

جلد دوّم

۲

بسم الله الرحمن الرحيم

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل، ٤٤)

و نازل کردیم بسوی تو قرآن را تا تبیین نمایی برای مردم آنچه را که بسویشان به تدریج فرو فرستاده شده است

تفسیر

متن الحکیم؛ تقاریر مثانی العظیم

معروف به

﴿تبیین الفرقان﴾

(جلد دوم)

تألیف

شیخ التفسیر مولانا محمد عمر ملازهی (سربازی)

(رحمه الله علیه)

ترتیب و تحقیق : محمد سلیم آزاد

ملازهی، محمد عمر، ۱۳۱۲ -
تفسیر تبیین الفرقان / گردآورنده محمد عمر ملازهی. ـ تربت‌جام: احمد جام، ۱۳۸۱.
ج.
(ISBN: 964-7701-01-2)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. تفاسیر اهل سنت -- قرن ۱۴. الف. عنوان.
BP ۹۸ / م ۷۵ ت.۷ ۲۹۷/۱۷۹
۱۳۸۰
کتابخانه ملی ایران.
م۸۰-۲۳۵۰۴



انتشارات شیخ‌الاسلام احمد جام

تفسیر تبیین‌الفرقان (جلد دوم)

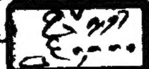
گردآورنده

محمد عمر ملازهی

ترتیب و تحقیق

محمد سلیم آزاد

وزیری، ۶۳۲ صفحه، ۳۰۰۰ نسخه، چاپ دوم، ۱۳۸۶
امور فنّی و چاپ : مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد



شابک ۲-۰۱-۷۷۰۱-۹۶۴
(ISBN: 964-7701-01-2)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه‌ی تحقیق

الحمدللّه الذی هدانا لهذا و ماکنّا لنهتدی
والصلوة و السلام علی رسوله محمّد و علی آله و صحبه اجمعین

الحمدللّه که به توفیقش جلد دوّم تفسیر «تبیین الفرقان» هم در سری چاپ دوم این کتاب پر ارج و بزرگ با خصوصیاتی متفاوت به چاپ رسید و به خوانندگان مشتاق تقدیم می‌شود.

در این سری چاپ سعی بر این است که ان‌شاء اللّه بر مطالب کتاب تحقیقی صورت گیرد و یاداشت‌هایی در ذیل صفحات به صورت ذکر مراجع و منابع مهم‌ترین گفته‌ها، احادیث، اشارات فقهی، شواهد تاریخی و ... و نیز تعلیقه‌هایی جهت استفاده‌ی مضاعف خواننده ارایه شود. امید است این روند تا آخر تفسیر به نحو مطلوب انجام پذیرد.

«تبیین الفرقان»، یک تفسیر جامع

در نتیجه‌ی این تحقیق، این حقیقت چهره نمود که «تبیین الفرقان» یک تفسیر جامع است. این خصوصیت بیشتر مولود دو چیز است: «یکی آن که مؤلف محترم کوشیده‌اند بدون اغماض مهم‌ترین مطالب تمام تفاسیر متداول را یک جا در این کتاب جمع نمایند و به نظر ما در این انتخاب و گردآوری کاملاً موفّق بوده‌اند. دیگر آن که ایشان از اطلاعات فوق‌العاده و تجربیات خویش در زمینه‌های مختلف علمی در هر چه پربارتر کردن کتاب کار گرفته است؛ اطلاعات و مطالبی که خصوصیات منحصر به فرد «تبیین الفرقان» به حساب می‌آیند. این مورد دوّم خود

با دانستن این مطلب بیشتر اهمیت پیدا می‌کند که مؤلف دارای تخصّص با پشتوانه‌هایی از تجارب و ممارست طولانی در علوم تفسیر، حدیث، فقه، لغت، معانی، اصول، عرفان، اخلاق و تاریخ می‌باشند.

همین جامعیّت مطالب کتاب، تحقیق روی آن را دشوار و تبعاً مهم ساخته بود. اعترافاً گفته می‌شود تحقیق روی چنین کتابی نه کاری بود که از عهده‌ی چون منی بی‌تجربه و خام و ناآشنا از مسیری که مؤلف پیموده‌اند، برآید، مگر این که در تمام مراحل این سلوک خطیر پرتوهایی بی‌وقفه از روشنگری‌های مؤلف را برفراز راه می‌داشتم و از رهنمودها و حضور ذهنی و اشراف علمی او بر تمام مباحث کتاب بهره‌مند می‌گشتم و من این امتیاز و موقعیت را داشتم و بنابراین می‌توانستم با اعتماد به خداوند متعال و اتکا به راهنمایی‌های مؤلف قدم در این راه بگذارم.

روشِ تحقیق در این کتاب

روشی که در این کار پیش گرفته شده، کاملاً متعارف است و خواننده با خواندن چند شماره‌ی پانوشت‌هابه زودی با آن آشنا خواهد شد. ولی به غرض این که تحقیق و تعلیق حاضر به طور کلّی برای خواننده معرّفی شود، باید گفت کار عمدتاً روی این موارد متمرکز شده است:

۱ - مراجعه به منابع اصلی نصوص و مباحث تفسیری مهمّ کتاب - جز در مواردی که دربرگیرنده‌ی آرا و نظرات خود مؤلف بوده است.

۲ - تخریج احادیث و آثار - که به کثرت مورد استشهاد قرار گرفته‌اند.

۳ - نمایاندن مدارک تاریخی، فقهی، اصولی، عرفانی، عقیدتی و ... - که در همین زمینه‌ها در کتاب راجع به آنها بحث شده است.

۴ - معرّفی اعلام و شخصیت‌ها برحسب ضرورت.

۵ - توضیح اشارات، اصطلاحات خاص و مطالب مجمل برحسب نیاز.

۶ - پی‌گیری اشارات و نکته‌های ظریف علمی در کتاب‌ها - جهت روشن ساختن مقصود آن‌ها برای خود و سپس ذکر آن کتاب‌ها برای خواننده. این کار گاهی نیز به کمک خود مؤلف انجام می‌گرفت که در چنین صورتی توضیح ایشان در کنار مطالب کتاب نوشته شده است.

۷ - تعلیقاتی که به قصد کامل کردن سخن مؤلف و اتمام منظور ایشان یا برای

استفاده‌ی بیشتر خواننده آورده شده است.
۸- ترجمه‌ی بعضی از اصطلاحات علمی و جملات عربی و ... .

این از دسته‌بندی مطالب ذیل صفحات. و امّا در خود متن نیز من به عنوان مرتّب کتاب از طرف مؤلف برخوردار از اختیارات و آزادی‌هایی بوده‌ام که می‌بایست آن را در ترتیب دادن و تنظیم مطالب و مباحث و ازدیاد مطالب ناقص مانده و حذف زواید و مباحث تکراری و ... بکار بندم. هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که این کار بیش از این توضیح داده شود، امّا شاید تذکر این سه مورد مهم باشد که:
۱- در ترجمه‌ی آیه‌ها -چنانکه در مقدمه‌ی جلد اوّل یادآوری شده بود- از ترجمه‌ی مقبول «شاه‌ولي‌الله دهلوی»رحمه الله استفاده شده است. با این توضیح که در این جا به پیشنهاد مؤلف، به دلیل نامأنوس بودن بعضی از کلمات و اصطلاحات قدیمی و احیاناً جمله‌هایی از این دست، در آن اندکی تصرّف روا داشته شده. این نیز ناگفته نماند که ترجمه‌ی آیات هم بر مبنای تفسیر مؤلف می‌باشد. از اینرو در ایضاح ضمایر و ترجمه کلمات مختلف فیه و اظهار مقصود جمله‌ای مجمل، ترجمه‌ای انتخاب شده که رأی تفسیری مؤلف بوده است تا ترجمه با تفسیر مطابقت داشته باشد.
۲- جلوی عنوان «قراءات» مختص بیان قراءت‌های مختلف از یک کلمه در آیه است. مؤلف در بیان این قراءات بر کتاب‌های معروف مربوطه تکیه داشته‌اند. برای رفع خطاهای احتمالی از نقل ناقلان -که در املاءها زیاد رُخ می‌دهد- همه‌ی آن‌ها بر منابع اصلی تطبیق داده شده‌اند. این منابع عمدتاً عبارتند از: «روح‌المعانی» (از: علامه آلوسی بغدادی)، «إملاءُ ما منّ به الرحمن من وجوه الاعراب و القراءات ...» (از: ابوالبقاء عکبری)، «کشاف» (از: جارُالله زمخشری)، «المحرّر الوجیز» (از: ابن‌عطیه اندلسی)، «الجامع لاحکام القرآن» (از: قرطبی) و «البحر المحیط» (از: ابوحیان اندلسی).
با این یادآوری، لازم نیست این منابع تحت صفحات مربوطه نام برده شوند.
۳- مباحث تفسیری بعضی از آیه‌ها شامل نکته‌ها و مسایل و معارفی جانبی - امّا مرتبط با مضمون خود آیه‌ها- بود که می‌توانست فصل مستقلی را به خود اختصاص دهد. با ترتیب دادن قسمتی جداگانه به نام «علوم و معارف» بعد از «تفسیر و

تبیین» این کار صورت گرفته و از لابلای توضیحات و تفاسیر مؤلف این طیف نکته‌ها و معارف استخراج و در آن قسمت جای داده شده است[1]. جز مسائل و نکته‌هایی که رابطه‌ی تنگاتنگی با آیه‌ها داشته‌اند و در فهم مقصد آن نقش مستقیمی ایفا کرده‌اند یا به سبب کم بودن شمار آن‌ها این قسمت مستقل برای‌شان ترتیب داده شده. در این دو مورد آن مطالب تحت آیه‌های مربوطه یا پس از تفسیر نوشته شده‌اند.

اعتراف و پوزش

با همه‌ی دقّتی که در خوب و جامع درآمدن این کار خطیر داشته‌ام، شاید باز هم نقایص و ضعف‌هایی در بعضی جوانب آن وجود داشته باشد. در اینجا از تمام خوانندگان صاحب‌نظر، ژرف‌بین و آشنا به رموز و شرایط کار استدعا دارم در صورت مشاهده‌ی چنین کاستی‌هایی معذرت مرا بپذیرند و انتظار دارم پیشنهادهایشان را ارسال دارند. مطمئناً نظرات سازنده‌ی آنان در ادامه‌ی کار به طریق بهتر، مؤثر خواهد بود.

... و در پایان

از معلّم و مرشد خویش، مؤلف کتاب به خاطر همراهی و راهنمایی‌های بی‌دریغ در پیشرفت این کار بزرگ سپاسگزاری می‌کنم. همچنین از سایر مدرّسان «منبع العلوم» که هر کدام به نوعی مشتاقانه یاور و معاون بنده بوده‌اند. به ویژه از اساتذه‌ای صاحب تجربه که گرانبهاترین دقایق خویش را در اختیارم گذاشته‌اند. بدون شک من بدون مدد جستن از این بازوی توانا قادر نمی‌شدم به تنهایی این بار سنگین را بر دوش کشم و هنوز هم از همکاری آنان مستغنی نیستم. فجزاهم اللّه خیراً.

محمدسلیم آزاد – منبع العلوم کوه ونّ
۱۵/ صفر/ ۱۴۲۳ هـ ق.
۱۳۸۱/۲/۸ هـ ش.

---

۱. من در این کار از ابتکار حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمه‌الله الگو گرفته‌ام. ایشان در تفسیر خویش معارف القرآن این گونه مسایل را تحت عنوان «معارف و مسائل» قید کرده‌اند.

تبیین چند مطلب تمهیدی مهم

سه نکته‌ی مهم درباره‌ی سوره‌ها

قبل از تلاوت یا تفسیر هر سوره، سه ویژگی آنها را باید قبلاً در ذهن داشت:

۱ - ابتدا و انتهای هر سوره، به بداهت با هم مرتبط و هماهنگ هستند و هر دو قسمت در حکم یک کلید برای گشودن مقصد و هدف سوره به شمار می‌روند.

۲ - هیچ آیه و قسمتی از سوره نیست، مگر اینکه با آیات و قسمتهای دیگر همان سوره در ارتباط و هماهنگی کامل قرار دارد. درست مانند اجزای یک درخت که از ریشه و ساقه گرفته تا شاخه‌ها و شاخک‌ها، برگ‌ها و جوانه‌ها، میوه‌ها و پوسته‌ها، همه به هم پیوسته و مرتبط با یکدیگرند. آیات یک سوره نیز به طرزی بدیع و شگفت‌انگیز با هم مرتبط‌اند.[1]

۳- به عقیده‌ی بسیاری از محققان، هر سوره دارای پیام و هدفی خاص است که در آیه‌ای خاص گنجانده شده و به عنوان موضوع اساسی، محور بحث و تفصیلات آن سوره به شمار می‌رود و در واقع ارتباط قسمتهای مختلف سوره و آیاتِ آن، برای رساندن و تبیین همین موضوع و پیام اصلی باشد. حال برای شروع تفسیر سوره‌ی بقره، اول باید این موضوع محوری را تشخیص بدهیم تا ارتباط و هماهنگی آیاتِ آن با هم، روشن و مقصدِ سوره واضح گردد.

پیام و مقصد محوری سوره‌ی بقره

در این موضوع سخنان و آرای مختلفی ثبت و نقل شده است. هر مفسّر در پرتوِ شرایط و توانائی‌های علمی، میزان درک و فهم و نیز حبّ و علاقه‌ی فطری مخصوصی که دارد، در تبیین موضوع و پیام اساسی و محوری سوره‌یِ «بقره» نظری

---

۱. در این زمینه کتابهای مستقلی تألیف شده است از آن جمله است: «البرهان فی مناسبة ترتیب سوَر القرآن» از: ابوجعفر ابی حبان، «نظم الدرر فی تناسب الای و السور» از: برهان الدین بقاعی، «تناسق الدرر فی تناسب السور» از: سیوطی و ... اولین کسی که علم مناسبت میان سوره‌ها و آیات را ظاهر نمود، شیخ ابوبکر نیشابوری بود. برای اطلاع بیشتر ر.ک: الاتقان فی علوم القرآن سیوطی: ۱۰۸/۲ و البرهان فی علوم القرآن: ۳۵/۱.

اظهار کرده که احیاناً مخالف با نظر مفسرین دیگر است. در اینجا مهم‌ترین این نظریه‌ها را مختصراً مرور می‌کنیم.

نظر «شاه عبدالعزیز دهلوی» رحمه‌الله[1] - هر سوره از سوره‌های قرآن کریم دارای موضوعی مخصوص به خود و مستقل است. موضوع اساسی سوره «بقره» عبارت است از حیات و قیومیّت اوتعالی در قالبِ بیان حیات و قیام امم گذشته به قصد بیدارسازی امت محمد (علی صاحبها الصلاة و السلام). یعنی علل و اسباب پیشرفت یا نابودی ملت‌های سابق بیان شده است تا این امت از آنها درس گرفته و در بهسازی دنیوی و اخروی خویش از آنها بهره گیرد و مغز و لُب و اصل این مطلب، مفهومی است که در آیه‌ی کرسی (آیه‌ی ۲۵۵) عموماً و در لفظ «الحی القیوم» خصوصاً نهفته است.[2]

نظر مولانا «حسین علی» رحمه‌الله - شاگرد خاص حضرت «گنگوهی» رحمة‌الله: هیچ سوره‌ای حامل مقصد و هدفی مستقل از اهداف سوره‌های دیگر نیست، بلکه همه سوره‌های قرآن فقط و فقط در بیان و اثبات توحید نازل شده‌اند. مطالب و مباحث دیگری که در ضمن سوره‌ها وجود دارند، همه در حکم جزئیاتی هستند که به تفهیم و افاده‌ی این مطلب یاری می‌رسانند. در سوره «بقره» موضوع توحید، خصوصاً در آیه‌ی «یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم لعلکم تتّقون» [۲۱] گنجانده شده است[3]. شیخ القرآن، مولانا «غلام الله خان» رحمة‌الله‌علیه نیز همین نظر را دارد.

نظر امامِ انقلاب، حضرت «عبیدالله سندی» رحمه‌الله - کسی که در تفسیر قرآن به عنوان مجتهدی مستقل الرّأی پذیرفته شده است: بلاریب هر سوره مقصدی محوری و اساسی دارد که با تمام مضامین خود به دور آن می‌چرخد. اما آن مقصد و موضوع

---

۱. فرزند ارشد شاه «ولی الله محدّث دهلوی ﷺ»، ادامه دهندهٔ راه پدر خویش در اصلاح و احیاگری امّت از کانال‌های تفسیر، حدیث، فقه، فلسفه و تصوف. آثار متعددی از او به جاست که «تفسیر عزیزی» به زبان فارسی از آنهاست.

۲. شاه دهلوی ﷺ با فارسی دلکش خود، سه صحفه را به توضیح این نکته اختصاص داده است. (ر.ک: تفسیر عزیزی: ۶۱/۱ الی ۶۳- طبع دهلی (دارالکتب افغان)- ۱۳۹۰ هـ)

۳. ر.ک: تفسیرجواهر القرآن: ۱۴/۱ الی ۱۷.

اصلی در تمام سوره‌ها یکی است، با این فرق که در هر سوره با اسلوب و طرزی متفاوت بیان شده است.

در سوره‌ی «بقره» این مقصد در قالب تعلیم و راهنمایی انسان به اقامه‌ی خلافت کبرای الهی به نحوِ مطلوب، و گوشزد کردن او به حرّیت وی از هر نوع اغیار و قید و بندی خواه به صورت بت‌پرستی باشد یا حاکم‌پرستی و طاغوت‌پرستی و اینکه باید همه تن خود را به قبول و اطاعت و عبادت خدای وحده لا شریک له، ملزم گرداند، بیان شده است بالأخص تفهیم و تلقین این مطلب که خداوند انسان را خاصتاً برای ادای خلافت کبریٰ خلق کرده و او بایستی تمام توانائی‌هایش را در نیل به این مراد و مقصود صرف نماید[1]. این موضوع در رکوع اول، از ابتدا تا «اولئك هم المفلحون» [۵] اشارةً بیان شده است و موضوع خلافت أرضی نیز از آیه‌ی «و اذ قال ربك للملائكة انی جاعلٌ فی الارض خلیفةً ...» [۳۰] تا چند آیه مفصلاً مطرح گردیده است.

ایشان همچنین مفصلاً توضیح داده است که در سوره‌ی «بقره» شش باب از مسائل مهم ترتیب یافته است بدین اجمال: از ابتدای سوره تا آیه‌ی ۳۷ (بیان ضرورت وحی و الهام)، از آیه‌ی ۳۸ تا آیه‌ی ۱۴۶ (بیان ضرورت قرآن کریم برای اقامه‌ی خلافت)، از آیه‌ی ۱۴۷ تا آیه‌ی ۱۶۲ (بیان تهذیب اخلاق)، از آیه‌ی ۱۶۳ تا ۱۸۷ (بیان تدبیر منزل که بلافاصله پس از تهذیب اخلاق ضروری است)، از آیه‌ی ۱۸۸ تا آیه‌ی ۱۸۹ (بیان معاملات و معاشرات) و از آنجا تا پایان سوره بیان سیاست مُدُن (سیاست مدنی) که منشأ و پشتوانه‌ی ظهور آن، خلافت کبری است[2].

نزد مفسران معاصر معمولاً قرآن با در نظر گرفتن یکی از همین سه نوع دیدگاه تفسیر می‌شود.

مبادی سوره‌ی «بقره»

○ خصوصیات و ویژگیهای سوره

۱ - این سوره به دو نام خوانده می‌شود. یکی «بقره» و دیگر «سنام القرآن»[3] (کوهان

---

۱. سندی، تفسیرالمقام المحمود: ۱/۱۹۴-۱۹۳ - طبع لاهور، ۱۹۹۷ م.

۲. ر.ك: همان: ۱۹۶ الی ۲۰۰.

۳. این اسم در احادیث متعدّدی آمده است. به طور مثال در این حدیث: «انّ لکلّ شیءٍ سناماً و انّ سنام القرآن البقرة

و نقطه‌ی اوج قرآن). به عنوان لقب، به این سوره که بیشتر به نام «بقره» یاد می‌شود، و سوره‌ی «آل عمران»، در یک کلمه «زهراوین» (دو توده‌ی نورانی) گفته می‌شود.[1]

۲ - «بقره» اولین سوره‌ای است که در مدینه نازل شده و تمام آن به استثنای آیه‌ی ۲۸۱،[2] مدنی است.

۴ - درباره‌ی تعداد آیات و کلمات این سوره اقوال مختلفی نقل شده است: کوفی‌ها آیات را ۲۸۶ و کلمات را ۶۲۲۱ شمرده‌اند. بصری‌ها ۲۸۷ آیه و ۶۱۲۱ کلمه گفته‌اند. نزد مکّی‌ها و مدنی‌ها نیز چنین تفاوتی وجود دارد. اما تعداد حروف سوره‌ی «بقره» را همه متفقاً ۲۵۵۰۰ گفته‌اند.[3]

۵ - «بقره» از سوره‌های بیست و نه گانه‌ای است که با حروف مقطعات آغاز می‌شوند. تعداد این حروف در قرآن جمعاً و بدون حساب کردن مکررّات، چهارده (۱۴) است. این حروف در این ترکیب چنین جمع شده‌اند: «صراطٌ عَلیٰ حَقٍّ نُمسکُه»: راهیست بر منهاج حق؛ به آن چنگ می‌زنیم.

سؤال: در بعضی احادیث وارد شده که در تسمیه‌ی سوره‌های قرآن، اضافت و نسبت کردن به غیر الله جایز نیست.[4] چرا این سوره به نام «بقره» و بسیاری سوره‌های دیگر مانند «آل عمران»، «عنکبوت»، «جّن» و ... به چنین نامهایی مسمّی شده‌اند؟

جواب: طبق نظر محققان این احادیث ضعیف هستند. در احادیث صحیح ثابت است که آن حضرت ﷺ این سوره‌ها را بدین نامها یاد فرموده است.[5] بعضی دیگر گفته‌اند که در ابتدای اسلام چنین تسمیه‌ای برای سوره‌های قرآن جایز نبود، چون

....» (برای اطلاع از مخارج این حدیث و احادیث مربوطه‌ی دیگر، ر.ک: درّ منثور: ۲۰/۱).

۱. این هم تسمیه‌ای است که در حدیث مرفوع صورت گرفته است. آن حضرت ﷺ فرمود: «... اقرأوا الزهراوین ...» و: «تعلموا سورة البقرة و آل عمران فانّهما الزهراوان ...». (صحاح).

۲. یعنی آیه‌ی «واتّقوا یوماً یُرجعون فیه الی الله ثم توفّی کل نفسٍ ماکسبت و هم لا یظلمون» که در روز عرفه در منیٰ نازل شد.

۳. ر.ک: تفسیر ابن کثیر: ۳۵/۱

۴. مثلاً حدیثِ: «لا تقولوا سورة البقره ... ولکن قولوا السورة التی یذکر فیها البقرة ....» به روایتِ أنس رضی الله عنه (ر.ک: درّ منثور: ۱۸/۱).

۵. به طور مثال حدیثِ: «یؤتی بالقرآن و اهله الذین کانوا یعملون به فی الدنیا، تقدمهم سورة البقرة و آل عمران» (متفق علیه) و حدیثِ: «تعلّموا سورة البقرة فان اخذها برکة و ترکها حسرة و لا تستطیعها البطلة ... تعلموا سورة البقرة و آل عمران فانّهما الزهرا و ان یظلّان صاحبهما یوم القیامة کانّهما غمامتان او غیابتان او فرقان من طیر صواف» (مسند احمد + مصنف ابن ابی شیبه + سنن دارمی + مستدرک حاکم + ...)

کفار دهان به استهزاء می‌گشودند، اما بعداً جایز گشت. خلاصه، نزد جمهور این تسمیه بلاکراهت جایز است.

حضرت «خالدبن معدان» رحمه‌الله: این سوره را «فسطاط القرآن» (خیمه‌ی قرآن) نامیده است و این نامی است که حدیثی نیز مؤید آن است.[1]

۶- از ویژگیهای مهم سوره‌ی «بقره» این هم است که در تشریع و تبیین مسائل بسیار جامع و پُربار است. به طوری که بعضی مشایخ تصریح کرده‌اند که این سوره دارای هزار أمر، هزار نهی، هزار خبر و ... است.[2]

در خبر آمده است که حضرت «عمر فاروق» رضی‌الله‌عنه برای فراگیری دقیق سوره‌ی «بقره» دوازده سال صرف کرد. بدین معنا که تمام آیه‌های آن را با تمام معانی و مقاصد آنها در فهم آورد و بر یکایک آنها عمل کرد. فرزند ایشان، حضرت «عبدالله بن عمر» رضی‌الله‌عنهما در عرض هشت سال به همین ترتیب، بر این سوره عامل شد.[3]

○ ارتباط و مناسبت سوره با ماقبل و مابعد

سوره‌ی «بقره» با «فاتحه» به چند وجه می‌تواند مرتبط باشد.

۱- در سوره‌ی «فاتحه» به ترتیب بیان ربوبیت، عبودیت و طلب هدایت بود و این سوره نیز اولاً مشتمل بر معرفت ربّ، ثانیاً عبادت و ثالثاً طلب جمیع انواع هدایات می‌باشد.

۲- «شیخ القرآن»، «مولانا غلام‌الله خان» در ربط کلّی این سوره با سوره‌ی فاتحه مطلبی گفته که ماحصل آن چنین است: در آن سوره، بنده مدعی شد که: «ایّاك نعبد» و باز در این سوره قصه‌ی بنی اسرائیل به میان آمده است که به جای عبادت ربّ‌العالمین، گوساله‌پرستی اختیار کردند. در واقع آن ادّعا مربوط به امت محمد علی صاحبها الصلاة والسلام بود. آنان در حقیقت چنین، اظهار داشتند: «ربّنا، نحن امة

---

۱. دیلمی از ابوسعید خدری مرفوعاً روایت می‌کند آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرمود: «السورة التی یذکر فیها البقرة، فسطاط القرآن فتعلّموها فان تعلمها برکة و ترکها حسرة و لا تستطیعها البطله» (درّ منثور، ص: ۲۰).

۲. تفسیر ابن کثیر، ج: ۱، ص: ۳۵ + احکام القرآن، ابن العربی: ۱/۸.

۳. احکام القرآن ابن العربی، ج: ۱/۸.

محمد ایّاکَ نعبد و لا نعبد البقرة کما عبدها الیهود». به تعبیر دیگر: در سوره‌ی «فاتحه» اثبات عبادت خاص برای ربّ العالمین بوده و در سوره‌ی «بقره» عبادت غیر الله نفی می‌شود.[1]

۳ـ در «فاتحه» خداوند متعال، بندگان را طریق سؤال و اینکه چه چیزی بخواهند، تعلیم داد و این در آیه‌ی «اهدنا الصّراط المستقیم» بیان شد. پس از اینکه آنان چنین خواستند، خداوند به عنوان جواب و راهنمایی طریق حصول هدایت، در این سوره می‌فرماید: «ذالکَ الکتاب لاریب فیه هُدیً للمتقین». یعنی اگر واقعاً خواهان هدایت هستید، این کتاب (قرآن) را محکم بگیرید که در آن شکی نیست و هدایت کامله و همه جانبه است برای کسانی که پرهیزکار هستند.

ارتباط «بقره» با سوره‌های بعدی نیز بطور بسیار منظّمی برقرار است. این ارتباط که از سوره‌ی «فاتحه» آغاز می‌شود، بدین ترتیب است: «ایّاکَ نعبد (فاتحه) و لا نعبد البقرة کما عبدها الیهود (بقره) و لا نعبد آل عمران کما عبدهم النّصاریٰ (آل عمران) و نرعیٰ فی المعاشرة حقوق النساء (النساء)». پس از این اقرارهای بندگان، خداوند متعال در جواب آنان می‌فرماید: «لمّا اقررتم بذالکَ، انزلت علیکم مائدةً من السماء (مائده) و احللت لکم الانعام (الانعام)».

شیخ القرآن، در ترتیب افادات استاد خویش «مولانا حسین علی» رحمهُ‌الله نیز چنین ارتباطی نوشته است.[2]

○ وجه تسمیّه

هر سوره‌ی قرآن بنا به مناسبت و واقعه‌ای خاص به چیزی نسبت داده شده است. در تسمیه‌ی این سوره به «بقره» نیز دو وجه وجود داشته است:

۱ـ قصه‌ی گاو بنی اسرائیل، فقط در همین سوره مذکور است و از این وجه، این قصه از خاصّه‌های سوره «بقره» است و به همین دلیل نیز سوره را، «سوره بقره» می‌نامند. نزد نحویان به این قبیل تسیمه‌ها، «اضافة الشیء الی خاصّته» می‌گویند.

---

۱. ر.ک: جواهر القرآن: ۱۴/۱.

۲. جواهر القرآن: ۱۴/۱.

۲- قصه‌ی گاو بنی اسرائیل، اساسی‌ترین قسمت سوره است. به گونه‌ای که افهام و تفهیم تمام اصول و مهمّات دین در قالب همین قصه بیان شده‌اند. از اهمّ مسائل و نکاتی که از این واقعه ثابت می‌شوند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:[۱]

الف) اثبات وحدانیت و قدرت لایزال و کامل صانع و آفریدگار حقیقی: مردی کشته شده بود و برای تشخیص قاتل واقعی آن، گاوی را می‌کُشند و تکه‌ای از گوشت آن را بر مرده می‌زنند که به سبب آن مرده در برابر حیرت همگان زنده می‌شود و به تکلّم در می‌آید و قاتلش را معرّفی می‌کند. این مورد، ثابت کرد که قدرتی مافوق همه‌ی قدرتهای دیگر هست که قادر به زنده کردن مردگان می‌باشد و آن، قدرت خداست.

ب) اثبات حقانیت نبّوت: زنده شدن مرده بدین صورت خارق‌العاده از معجزات حضرت موسی علیه‌السلام به شمار می‌رود؛ چیزی که نبوت او را مُهر تائید زد و همه را به این واقعیت معترف ساخت که «نبوت» وجود دارد و سایر انبیاء علیهم‌السلام نیز بر حق و از جانب خداوند متعال برای راهنمایی آنان برانگیخته شده و می‌شوند.

ج) اثباتِ وجوب ایمان آوردن به انبیاء و اطاعتِ حکم آنان بدون طلب دلیل: وقتی بنی‌اسرائیل از حضرت موسی علیه‌السلام دلیل و توضیح زیادی خواستند که چرا گاو بکشند و گاو مورد نظر چه رنگی باشد و ... در تنگنا و آزمون خطرناکی قرار گرفتند، به طوری که نزدیک بود از تعمیل حکم آن حضرت سرپیچی کرده و برای همیشه زیانبار گردند. معلوم شد که اطاعت و فرمانبری انبیاء بدون دلیل خواستن از آنان، فرض و واجب است.

د) اثبات اهمیت والای استقامت در امر دین: اگر قاتل واقعی، برای فریب دیگران آنقدر برای پیداکردن قاتل مقتولِ خود کنجکاوی و تلاش نمی‌کرد، خداوند او را در این دنیا با چنان وضعی رسوا نمی‌کرد.

هـ) اثبات معاد: خداوندی که قادر است مرده‌ای را که یقیناً مرده و از دنیا رفته است، با یک سبب معمولی دوباره به حالت اولیه برگردانده و زنده کند، بی‌شک قادر است همه را در روز آخرت نیز زنده گرداند.

---

۱. مؤلف محترم این نکات را در جایی دیگر پس از اتمام قصهٔ «ذبح بقره» نیز با اندکی تغییر و توضیح بیشتر آورده‌اند.

با توجه به وجود این مسائل مهم در واقعه‌ی «بقره»، سوره نیز به «سورة البقرة» مسمی شده است.

سؤال: در حدیثی، نام دیگر این سوره، «سنام القرآن» آمده است. وجه این تسمیه چیست؟

جواب: کوهان شتر، ما به الامتیاز این حیوان از سایر حیوانات و نیز جای تشخیص نجابت و پستی این حیوان و بلندترین قسمت بدن آن می‌باشد و به وجود همین برجستگی است که شتر قادر است با خود کجاوه و محموله‌ها را حمل نماید. «سوره بقره» در قرآن دارای ویژگیهای مشابهی است و آنچنان منزلت دارد که در حدیثی آمده است، هر آیه‌ی این سوره را هشتاد فرشته نازل کرده است.[۱] «آیه‌ی کرسی» که با عمظت‌ترین آیه‌ی قرآن و از زیر عرش فرستاده شده است[۲]، در همین سوره قرار دارد. آن طور که شاه عبدالعزیز رحمهُ‌الله فرموده است، حکمت تسمیه این سوره به «سنام القرآن»، وجود آیه‌ی کرسی در این سوره است که ملکه‌ی تمام قرآن محسوب است[۳]. بالاخص اینکه لفظ «الحی القیوم» در این آیه هست که به نظر بسیاری از علماء «اسم أعظم» است. همچنین خداوند متعال در این سوره از اول تا آخر، در جاهای متعدد حیات و نابودی اقوام و امم سابقه را بیان می‌فرماید و واضح می‌کند که مدار قیام و هستی هر امتی دو چیز است: یکی اتباع کتب و دیگری اطاعت پیامبران. و تاکنون هر کس که به این دو امر مهم چنگ زده، در دنیا و آخرت کامیاب شده است و آنان که از قبول و پیروی این دو چیز الهی سرباز زده‌اند، محو و نابود شده‌اند. این مطلب از اول تا انتهای سوره سلسله‌وار و به ترتیب بیان شده است. مثلاً، در اول سوره، حیات کلی که شامل تمام افراد انسان است، بیان شده است: «... وکنتم امواتاً فاحیاکم ...» [۲۸] پس از آن حیات شخصی که از حیات حضرت آدم علیه‌السلام شروع شده، بیان شده است: «و اذ قال ربک للملائکة انّی جاعلٌ فی الارض خلیفة ...» [۳۰] بعد از آن، حیاتِ اقوام و امم مطرح شده که قصه‌ها و ماجراهای مربوط به قوم بنی‌اسرائیل از آن جمله است. حیات معنوی بنی اسرائیل که بسته به پیروی از تورات و پیامبرشان

---

۱. مسند امام احمد. ۲. همان + صحیح بخاری: تاریخ

۳. سنن ترمذی به روایت ابی هریره رضی‌الله‌عنه + الترغیب و الترهیب: ۲۲۹/۱ (حدیث شماره‌ی ۲۲۵۵).

بود و مرگ معنویشان که روی آوردن به گوساله‌پرستی بود، نیز بیان شده است. سپس حیات ملت ابراهیم علیه‌السلام و خاندان اسماعیل علیه‌السلام و به دنبال آن حیاتِ شهیدان (ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله امواتٌ بل احیاءٌ ولکن لا تشعرون - ۱۴۵) و حیاتی که در اجرای فرمانِ قصاص وجود دارد (و لکم فی القصاص حیاة ... - ۱۹۷) بیان شده است. به همین ترتیب حیاتِ اقوام و طرفدارن طالوت و جالوت، و گروهی که خداوند آنان را موت داد و دوباره زنده گردانید (... فقال لهم الله موتوا ثم احیاهم ... - ۲۴۳) و زنده شدن مرغان مذبوحه‌ی حضرت ابراهیم علیه‌السلام (... قال فخذ اربعةً من الطّیر ... - ۲۶۰). حضرت «شاه عبدالعزیز» رحمةالله می‌فرماید که این سوره به خاطر وجود همین مطالب اساسی، «سنام القرآن» نامیده شده است.

○ فضایل خاص سوره

در احادیث و اخبار، فضیلت «سوره بقره» به کثرت آمده است. در اینجا به بیان چند نمونه اکتفا می‌کنیم:

«ابن ابی شیبه» به روایت حضرت «ابن مسعود رضی‌الله‌عنه» نقل کرده است که: «من حَلَف بسورة البقرة[1]، فعلیه بکلّ آیة منها یمین». یعنی هر کس به سوره‌ی بقره سوگند یاد کند، باید به تعداد آیات آن (۲۸۶ آیه) کفاره بدهد. با این که نزد فقها این مسئله مورد بحث و اختلاف قرار گرفته است، ولیکن خود حدیث دال بر فضیلتِ فوق‌العاده‌ی سوره است. «ابن ابی شیبه» این حدیث را مرفوعاً از «مجاهد» نقل کرده و در آن این جمله نیز وجود دارد: «فمن شاء برّومن شاءَ فَجَر».

«مسلم» رحمةُالله از حضرت «انس بن مالک» رضی‌الله‌عنه این سخن نقل می‌کند که در میان ما (صحابه)، هر کس سوره‌ی بقره و آل عمرانِ را به یاد داشت، برترین شخص به حساب می‌آمد.

نقل می‌کنند: یکبار رسول خدا ﷺ خواست لشکری از مسلمانان را به جایی بفرستد. در تعیین امیر جیش متردّد ماند. بسیاری را نزد خود فرا خواند و از آنان درباره‌ی یاد

---

۱. و فی لفظٍ: «بسورة من القرآن» (الدر المنثور، ج: ۱، ص: ۲۲، با استناد از مرجع مذکور در متن)

کرده‌هایشان از قرآن سؤال کرد. اما کسی را نپذیرفت تا اینکه نوبت به یک جوان رسید. او سوره‌هایی را که به یاد داشت برشمرد که از آنها یکی سوره‌ی بقره بود. آن حضرت علیه‌السلام پرسید: گفتی سوره‌ی بقره را هم یاد داری. گفت: بله. فرمود: پس تو امیر لشکر هستی[1]. (چون از دیگران به برکت این سوره با برتر و والاتر هستی).

بیهقی در «دلائل النبوّة» از حضرت «عثمان بن مظعون» رضی‌الله‌عنه چنین نقل کرده است: «تازه به سن بلوغت رسیده بودم. آن حضرت علیه‌السلام خواست مرا به عنوان امیر لشکری به سویی روانه کند. عرض کردم: یا رسول الله ﷺ، من کوچک‌تر از دیگران هستم و تجربه‌ی چندانی در این امور کسب نکرده‌ام. فرمود: این طور نیست. تو سوره‌ی بقره را یاد داری و باید امیر باشی»[2].

در حدیثی دیگر که نزدیک تواتر رسیده و آن را مؤلفان صحاح، بیهقی، ابویعلی و دیگران روایت کرده‌اند، آمده است: «در هر خانه‌ای که سوره‌ی بقره خوانده شود، شیطان از آنجا فرار می‌کند»[3]. در روایتی دیگر آمده است: «در هر خانه‌ای سوره‌ی بقره یک بار خوانده شود، شیطان تا سه روز نمی‌تواند در آنجا داخل شود»[4]. در حدیث دیگری که آن هم قریب تواتر رسیده است، چنین وارد شده است: «... ولا تستطیعها البطلة»[5]. خداوند چنان عظمت و حرمتی به سوره‌ی بقره داده است که هیچ باطلی استطاعتِ آن را ندارد. استطاعت در اینجا یا به معنای مقابله است که کسی نمی‌تواند با آن مقابله نماید، یا به معنای دانستن کامل است که هیچ کس قادر نیست کما حقّه آن را بداند و یا به معنی حفظ است بدین معنا که مبطلین از حفظ آن عاجز هستند.

حدیث دیگری بدین مضمون وارد شده است: «سوره‌ی بقره را یاد بگیر؛ چون در یاد کردن آن برکت وجود دارد و ترکِ آن موجب حسرت است» و در دنباله‌ی آن

---

۱. سنن ترمذی + سنن نسائی + مستدرک حاکم + صحیح ابن حبان + شعب الایمان بیهقی به روایت ابو هریره رضی‌الله‌عنه.
۲. الدر المنثور، ج: ۱، ص: ۲۱/۱ + تفسیر ابن کثیر، به استناد از سنن ترمذی، نسائی و ابن ماجه؛
۳. حدیث به طرق متعدد و با الفاظ تقریباً مختلفی وارد شده است از آن روایات یکی روایت ابوهریره رضی‌الله‌عنه است با این الفاظ: «صلّوا فی بیوتکم و لا تجعلوها قبوراً و زیّنوا اصواتکم بالقرآن فان الشیطان ینفر من البیت الذی یقرأ فیه سورة البقرة» (مسند امام احمد و سنن ترمذی و صحیح مسلم و سنن نسایی).
۴. الترغیب و الترهیب: ۲۲۹/۱ (شماره‌ی ۲۲۵۶). ۵. همان منبع.

آمده است: «سوره‌ی بقره و سوره‌ی آل عمران در روز قیامت برای خواننده‌ی خود به صورت دو ابر در می‌آیند که از شروع قیامت تا انتهای آن، مانند سایه‌بان بر سر او سایه می‌اندازند و یا چون محاسبه آغاز می‌شود، به صورت دو گروه از مرغان، پیشاپیش آمده و برای خواننده به شفاعت می‌پردازند. اینها دو سوره هستند که «زهراوین» لقب دارند».[۱]

علامه اصفهانی در «الترغیب» از «عبدالواحد بن اعین» این روایت را آورده است که هر کس سوره‌های بقره و آل عمران را شب‌های جمعه بخواند، مقدار ثواب او به اندازه‌ای خواهد شد که از «لَبیدا» تا «عروبا» را پُر می‌سازد. («بیدا» به طبقه‌ی هفتم زمین و «عروبا» به آسمان هفتم می‌گویند).

در روایتی از حضرت «ابو درداء» ﷺ چنین نقل شده است: یکی از آنان که بسیار قرآن می‌خواند، اتفاقاً دستش به خون ناحق همسایه‌اش آلوده شد و پس از مدتی به عنوان قصاص کشته شد. (برای ما از راه کشف معلوم شد که) چون او را در قبر نهادند و فرشتگان عذاب آمدند، همه‌ی سوره‌ها از سینه‌ی او بیرون آمده و کنار رفتند بجز سوره‌ی بقره و سوره‌ی آل عمران. این دو سوره جنجال به راه انداختند و لحظه‌ای هم نگذاشتند عذاب به خواننده‌شان اصابت کند و تکرار می‌کردند که این کس قاری ما بوده و محال است از پاسبانی او دست برداریم. یک هفته بدین منوال گذشت. پس از یک هفته، سوره‌ی آل عمران هم کنار رفت و نتوانست خودش را متقاعد کند که بیشتر از این از کسی محافظت نماید که خون بی‌گناهی را ریخته است. اما سوره‌ی «بقره» همچنان در جای خود قائم بود تا اینکه دو هفته گذشت. پس از آن فرشتگان با خواندن آیه‌ی «و ما یبدّل القول لدیّ و ما انا بظلّام للعبید» [ق: ۲۹] (قول فیصله شده نزد من تبدیل نمی‌شود و من در حق بندگان خویش ظلم نخواهم کرد) سوره را حالی کردند که هر کس خون ناحق بریزد، سزایش عذاب است و خداوَند حق هیچ کس را ضایع نمی‌گرداند. پس تو هم بیشتر از این محافظ او نباش تا عذاب بیاید. سوره‌ی «بقره» با شنیدن این پیام ربّانی به ناچار کنار رفت.[۲]

---

۱. مسند امام احمد + مصنف ابن ابی شیبه + مستدرک حاکم + ...

۲. به تخریج ابو عبید از ابی عمران از ابو درداء ﷺ (الدر المنثور: ۱/۱۹).

از این واقعه به خوبی می‌توان به تأثیر این سوره در سفارش و شفاعت و محافظت خواننده‌ی خویش پس از مرگ، پی برد.

امام «بخاری» رحمهُ‌الله تعلیقاً و امام «مسلم» رحمهُ‌الله به سند صحیح از حضرت «اُسید بن حضیر ﷺ» نقل می‌کنند که گفت: شبی در نماز تهجّد سوره‌ی بقره را می‌خواندم. اسبم را پشت سرم بسته بودم و پسرم «یحیی» نیز در گوشه‌ای خوابیده بود. ناگهان متوجه آواز عجیبی شدم. ترسیدم پسرم را لگد بزند. در همین هنگام چشمانم را به طرف آسمان بلند کردم، با شگفتی زیاد دیدم توده‌ی ابر سفیدی بالای سرم چتر زده و در آن چراغ‌های بی‌شماری نورافشانی می‌کند. چون صبح شد، نزد رسول اکرم ﷺ آمدم و واقعه‌ی شب را برایش باز گفتم. فرمودند: بخوان ای اُسید بن حضیر! بخوان ای اُسید بن حضیر! اینها ملایک بودند که برای استماع قرآن بالای سرت جمع شده بودند. اگر تا صبح قرآن می‌خواندی، آنها از جایشان تکان نمی‌خوردند به طوری که همه می‌توانستند آنها را تماشا کنند.

○ تحدید در سوره‌ی «بقره»

از خصوصیات بارز دیگر این سوره وجود تحدیدهای زیاد زمانی و مکانی است. آن اندازه تحدید زمانی و مکانی که در این سوره وجود دارد، در هیچ سوره‌ی دیگر نیست. تحدیدهای زمانی مانند: «اربعین یوماً» در ماجرای حضرت موسی علیه‌السلام که علما و مشایخ از آن زمان خلوتِ چله‌نشینی و ایام تبلیغ و ... را استنباط کرده‌اند. تحدید ماهِ رمضان که در جزء دوم بیان شده است. تحدید اشهر حج و اشهر حُرُم. تحدید مدت حیض، تحدید مدت ایلاء، عدّتِ طلاق، عدّت وفات و ... تحدیدهای مکانی مانند: استقبال کعبه برای نماز، مقام ابراهیم، صفا و مروه برای سَعْی، عرفات، مشعر حرام، همچنین بیان قربانی‌های هَدی و تمتّع که برای ذبح آنها مکان بخصوص لازم است و بسیاری دیگر از این نوع تعیین‌ها.

○ ترتیب آیه‌ها و سوره‌ها

در اینکه ترتیب تمام آیه‌های قرآن توقیفی (موقوف به بیان شارع علیه‌السلام) هستند،

همه‌ی علمای امت اتفاق نظر دارند. اما در مورد ترتیب سوره‌های قرآن که آیا توقیفی است یا اجتهادی، اختلاف نظر وجود دارد.[۱]

اکثر علمای مذاهب از حنفیه و مالکیه و شافعیه و غیر هم (جمهور علماء) بر این عقیده‌اند که ترتیب سوره‌ها، به اجتهاد صحابه رضی الله عنهم صورت گرفته است.

گروهی دیگر قائلند که این ترتیب هم توقیفی است و تمام سوره‌ها به امر رسول الله ﷺ در جای خویش قرار داده شده‌اند. برخی دیگر به جمع دو قولِ مذکور قائلند و هر دو نظر را صحصیح می‌دانند. آنها در جمع بین القولین می‌گویند، ترتیب سوره‌ها نه توقیفی محض هستند و نه از اجتهاد محض. بلکه من وجهٍ توقیفی و من وجهٍ اجتهادی می‌باشد. اجتهادی‌اند بدین معنا که خود رسول اکرم ﷺ به ایجاد چنین ترتیبی در زمان خویش میان سوره‌ها به صراحت امر نفرموده است و توقیفی‌اند بدین معنا که صحابه رضی الله عنهم ذاتاً و مستقلاً اجتهاد نکرده‌اند، بلکه این ترتیب را از اقوال و ترتیب خواندن‌های آن حضرت علیه السلام اخذ و درک کرده‌اند.[۲]

○ حکمت و اسرار و معانی حروف مقطعات قرآنی

گفتیم در ۲۹ سوره‌ی قرآن حروف مقطعات وجود دارد و این حروف بحث مستقل خودشان را دارند که ما آنها را در چهار مورد خلاصه می‌کنیم. اولین قسمت این بحث در مورد معنا و مقاصد این حروف، قسمت دوم، مربوط به حکمت‌ها و اسرار آنها، قسمت سوم درباره‌ی اِعراب و قسمت چهارم درباره‌ی حیثیت آنها در میان آیه‌ها می‌باشد.

الف) آیا حروف مقطعات قرآنی دارای معنا و مفهوم هستند؟

گروه اندکی به این جانب رفته‌اند که این حروف فاقد معنا و مفهوم بخصوصی

---

۱. رک: الاتقان فی علوم القرآن، للسیوطی: ۶۰/۱ + مباحث فی علوم القرآن، ص: ۳۹ + مناهل العرفان، للزّرقانی: ۳۳۹/۱.

۲. این سخن -چنانکه مؤلف بزرگوار فرموده‌اند- در واقع تلفیق و سازشی است که میان دو قول اول ایجاد شده است و از آن ثابت می‌شود که این اختلاف در اساس لفظی است نه حقیقی -چنانکه زرکشی در برهان گفته است. پس این یک مذهب مستقل نیست. نظر سوم در این باره بر این قرار است که ترتیب برخی از سوره‌ها به توقیف رسول الله بوده است و ترتیبی بعضی دیگر به اجتهاد و اجماع صحابه. (ر.ک: منابع پیشین).

هستند. اما جمهور مفسرین و علماء قائلند که حروف مقطعات «ذی معنی» هستند؛ چه هیچ فعل و قول خداوند متعال از معنا و مقصد عاری نیست.

در اینکه معنای این حروف چیست، مفسرین دو گروه هستند که همان دو گروه مشهور در این گونه مسائل، یعنی «مفوّضین» و «مؤولین» را تشکیل می‌دهند.

«مفوّضین» یا «مسلّمین» عقیده دارند، معانی و مقاصد حروف قرآنی را جز خداوند متعال و پیامبرانی که بر آنان این حروف نازل می‌شوند، کسی دیگر نمی‌داند و اینها در واقع اسرار الهی هستند که جز انبیاء علیهم‌السلام و احیاناً علمای راسخین و صدّیقین و اولیای کرام که به طریق کشف از بعضی از آنها -نه از همه- سر در می‌آورند، کسی دیگر آنها را نمی‌داند. برای این اشخاص گاهی چنان می‌شود که خود همین حروف با آنها تکلم می‌کنند و پاره‌ای از حقایقی را که در خود پوشیده دارند، برای آنان فاش می‌سازند. در هر صورت، از حیث کلّی علم و فهم این حروف، مختصّ خداوند است و از اسرار مخفی او تعالی به حساب می‌آیند و جز خاصّان بارگاه او کسی را بدانها دسترسی نیست و وظیفه‌ی ما در قبال آنها فقط تفویض و تسلیم است.

این توجیه از شخصیت‌های بزرگی چون حضرت ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی، علی مرتضی، ابن مسعود رضی‌الله عنهم و اکثر سَلَف مرویست. حضرت «صدیق» رضی‌الله‌عنه فرموده‌اند: «لِله فی کلّ کتابٍ سِرٌّ و سرّه، فی القرآن، اوائل السور». امام «شعبی» رحمه الله در معرفی این حروف می‌فرماید: «سرّ الله تعالی، فلا تطلبوه».[۱]

به قول شاعر عرب:

بین المحبین سرٌّ این یفشیه　　　قول ولا قلم بالخلق یحکیه

و به قول شاعر فارسی:

میان عاشق و معشوق رمزیست　　　کراماً کاتبین را هم خبر نیست

«مؤولین» که اهل تأویل و توجیه‌اند، می‌گویند: درست است که دریافت حقایق و

---

۱. تفسیر کبیر: ۳/۲ + تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر) ۱/۳۶-۳۵. قاضی ثناء الله رحمهُالله در «تفسیر مظهری» (ج: ۱، ص:۱۳) همین قول را حق گفته است. میل «ابی حیان اندلسی» در تفسیر «النهر المادّمن البحر» -حاشیة البحر المحیط- (ج: ۱، ص: ۳۲) نیز به همین جانب است.

معانی حروف مقطعات، کما حقّه، فقط از عهده‌ی انبیاء علیهم السلام برمی آید، اما اکثر علوم و معانی و مقاصد آنها را بسیاری از راسخین فی العلم نیز می‌دانند.

تأویلات و توجیهاتی که در مورد این حروف از اهل تأویل مرویست، بالغ بر بیست تأویل می‌شود[1] که اختصار آنها بدین قرار است:

۱- حروف مقطعات اوایل سوره‌ها، در واقع، نزد خداوند متعال اسامی سوره‌های مربوطه هستند. اکثر متکلّمان و نحویان مانند «خلیل»، «سیبویه» و ... بر همین عقیده‌اند و همین جا باید متذکر شویم که از اقوال مختلف مؤوّلین، همین قول مرجح است.

۲- اسمای خداوند ذوالجلال هستند. به دلیل اینکه حضرت «علی» رضی الله عنه گاهی با منادا قرار دادن همین الفاظ دعا می‌کردند (یا کهیعص! یا حمعسق! ...).

۳- هر کدام از این حروف، اجزای اسماء و صفات مشهور خداوندی هستند. مثلاً حضرت «سعید بن جبیر» فرموده است: «الٓر» و «حٰمٓ» و «نٓ» مجموعاً اسم «الرحمٰن» را تشکیل می‌دهند. اما کیفیت ترکیبی بقیه‌ی حروف مقطعات با هم دانسته نمی‌شود.

۴- اسمای دیگر قرآن کریم هستند. علامه «سدی»، «کلبی» و «قتادة» همین نظر را ترجیح داده‌اند.

۵- دالِ بر اسمی از اسماء و صفتی از صفات خاصه‌ی الهی (و حرف اول اسما و صفات خداوند متعال هستند) این قول از حضرت «ابن عباس رضی الله عنهما» مرویست.

۶- بعضی از آنها به اسم ذات و بعضی دیگر به اسمای صفاتی اشاره دارند. این قول به روایت «سعید بن جبیر» رحمه الله و «ابو صالح» از حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما مرویست.

۷- هر کدام از آنها بر صفتی از صفات افعالی الله تعالی دلالت دارند. این قول از «محمد بن کعب» رحمهُ‌الله نقل شده است.

۸- بعضی از آنها دال بر اسمای خداوند متعال و بعضی دیگر دال بر اسامی دیگران (انبیاء و فرشتگان علیهم السلام) می‌باشند. این قولِ «مجاهد» رحمه الله و «ضحاک» است.

---

۱. ر.ک: تفسیر کبیر: ۲/۵ الی ۸.

۹- هر یک از آنها، دلالت بر فعلی از افعال دارد.

۱۰- گویای اعجاز قرآن کریم و برای احتجاج بر کفار هستند. بدین معنا که فُصحاء و بُلغای عرب بدانند که قرآن چیزی جز ترکیب همین حروف ساده و معمولی نیست و با این وصف، هیچ کس قادرِ نیست سخنی مانند آن بیاورد. امام «مبرّد» و جمع عظیمی از محققین به همین توجیه گرویده‌اند.

۱۱- خداوند متعال با انزال این حروف گویا متوجه می‌فرماید: قرآن را ابتداء به همین نحو با تقطیع و حرف به حرف یاد بگیرید تا با آن الفت و آشنایی پیدا کنید و بعد آیه‌ها را بشنوید. مانند اطفال مکتب که اول حروف را یاد می‌گیرند و بعد مرکبات را. «عبد العزیز بن یحیی» رحمهُ‌الله چنین گفته است.

۱۲- این حروف به غرض ساکت کردن کفار و مشرکین وقت استماع قرآن از رسول الله ﷺ نازل شده‌اند. چون ظاهراً حروفی فاقد معنا بودند و کفار دلیلی نمی‌دیدند که وقتی آن حضرت علیه‌السلام اینها را می‌خواند، شلوغ کنند و مردم را به خود مشغول دارند. این قول «ابن روق» و «قطرب» است.

۱۳- هر حرف از آن حروف به حساب ابجد، رمزی است به بقا و فنای اقوام و ملل دنیا که مثلاً فلان قوم در کدام زمان و تا چه وقت رو به ترقی و بقا می‌رود و چه زمان فنا می‌گردد. این قول «ابوالعالیه» رحمهُ‌الله است.

۱۴- حد فاصل میان سوره‌هایی هستند که در آنها این حروف وجودِ ندارند و به عبارت دیگر: برای استیناف و آغاز مطالب جدید در سوره‌هاست. این قول از «یحیی بن ثعلب» مرویست.

۱۵- همه حمد و ثنای خداوند متعال هستند، اما به معانی و مفاهیمی که جز خداوند و بعضی از راسخین فی العلم کسی آن را نمی‌داند. این هم از حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه به روایت «ابن جوزی» مرویست.

۱٦- جمله‌های قسمیّه هستند که چون مبانی کتب منزله و مبانی اسماء و صفات الهی و اصول کلام انسانها هستند، خداوند متعال برای اثبات حقانیت قرآن در اوائل بعضی سوره‌ها به آنها قسم یاد می‌کند. «اخفش» رحمهُ‌الله چنین توجیه کرده است.

۱۷- شاهد و گواهانی بر دوام و بقای قرآن مقدس و امت مرحومه هستند؛ و این از

دریای اسرار حروف و اعدادی سرچشمه می‌گیرد که در آنها موج می‌زند. بدین توجیه حروف مقطّعات دلیل بر ختم نبوت به حضرت محمد ﷺ و آخرین کتاب بودن قرآن و آخرین امت بودن، امت اسلامی می‌باشند.

۱۸ ـ اجمال و خلاصه‌ی تمام مضامین سوره‌های مربوطه هستند. مثلاً «الٓمٓ» خلاصه و چکیده‌ی کل سوره‌ی «بقره» است.

۱۹ ـ دلایلی بر صدق نبوت رسول الله ﷺ هستند که بدون سابقه‌ی تعلیم و استفاده‌ی علمی از کسی به او قرآنی متشکل از همین حروفِ ساده اما معجز و بی مانند داده شده است.

۲۰ ـ اشاره به مخارج حروف ـ که در فن تجوید مراعات می‌گردند ـ دارند؛ چنانکه در «الٓم» هر سه قسمت کلی مخرج حروف در نظر گرفته شده‌اند. یعنی «الف» از اقصای حلق ادا می‌شود و «لام» از نوک زبان که وسط مخارج است و «میم» از لبها که آخرین مخرج است.

مقبول‌ترین قول، از این همه اقوال، نظر مفوّضیّن است، مبنی بر اینکه از حقیقت و معنی اصلی آنها فقط خداوند آگاه است و هموست که به انبیاء الهام می‌کند و اولیاء و راسخین فی العلم نیز بهره‌ای از آن می‌برند.

ب) حکمت و اسرار حروف مقطعات

حروف مقطعات قرآن، با وجود ترکیب ساده و معمولی‌شان، دارای اسرار و حکمت‌هایی بی‌پایان هستند و این واقعیت نزد جمیع اهل اسلام عموماً و علماء و مفسّرین خصوصاً و ماهرین در فن اعداد و اولیای مکاشفین بالاخص، مثل روز روشن است.

حضرت شیخ اکبر «محی الدین بن عربی» در «فتوحاتِ مکیه» به بسیاری از اسرار و حقایق عجیب و غریب این حروف پرداخته و حکمت آنها را در تعداد حروف کلی، با لحاظ مکرّرات و بدون لحاظ مکرّرات، موصول بودن بعضی از آنها و مقطوع بودن بعضی دیگر، و از بسیاری جهات دیگر بیان کرده است. با این همه گفته‌های او فقط قطره‌ای از دریای بی‌پایان این حکمت‌ها و اسرار است.

آنان که در علم اسرار حروف و اعداد مهارت کافی داشته‌اند، با اتکاء به همین

حروف تمام حوادث و اتفاقات آینده‌ی دنیا را پیش‌بینی و رویدادها و وقایع گذشته را توجیه نموده‌اند. به طور مثال، شیخ «عبد السلام بن برجان» رحمهُالله فتح بیت المقدس را توسط «صلاح الدین ایوبی» رحمهُالله پیش‌بینی کرده بود. او در تفسیر خود می‌نویسد که «صلاح الدین» از او پرسید، آیا به نظرت «بیت المقدس» به دست من فتح خواهد شد یا خیر؟ او با مراجعه به حروف مقطعات نتیجه را دریافت. ایشان با تحقیقات در عدد و اسرار «الٓمٓ، غُلبت الرّوم»[1] مطمئن شد که «بیت المقدس» به دست «صلاح الدین» فتح خواهد شد و حتی وقتی که «صلاح الدین» از او تاریخ این حادثه‌ی مطلوب را پرسید، گفت، از سال ۵۸۳ به بعد خواهد بود. او همچنین سوگند یاد کرد و خاطر نشان ساخت که من برای تأکید در کلامم «ان شاءالله» اضافه کردم نه برای تعلیق. تاریخ گواه است، که چنانکه «ابن برجان» پیش‌بینی کرده بود، «بیت المقدس» به دست سلطان ایوبی، در سال ۵۸۳ فتح شد.

از حضرت «علی» رضی الله عنه، نیز از این قبیل اسرار، نمونه‌ای روایت شده است. علامه «آلوسی» رحمهُالله در «روح المعانی» به نقل از «عزّبن عبدالسلام» رحمهُالله می‌نویسد: در جریان نبرد صفین، شخصی که در میان حضرت «علی» و حضرت «معاویه» رضی الله عنهما رفت و آمد داشت، از حضرت «علی» رضی الله عنه پرسید: در این درگیری معلوم نیست، کدام یک از شما دو تن کشته می‌شوید. آن حضرت خطاب به او فرمودند: «این قدر می‌دانم که من شهید خواهم شد و ریشهایم نیز با خونم رنگین می‌شوند و قبل از «معاویه» از دنیا خواهم رفت». آن مرد حیرت‌زده پرسید: شما چطور می‌دانید که اول شما از دنیا می‌روید و بعد «معاویه»؟ فرمود: از «حمعسق»[2] این مطلب را اخذ کرده‌ام.[3]

حضرت «عبید الله سندی» رحمهُالله با تجزیه و تحلیل «الٓمٓ» همین سوره را با استفاده از حساب حروف ابجد، بر قرون مختلفه‌ی دنیا حمل کرده. و تخریجات جالبی ارائه می‌کند. او چنین معنا کرده است که «الف» در «الٓمٓ» به حساب ابجد، ۱ و «لام»، ۳۰ و «میم»، ۴۰ می‌شود که مجموع آنها عدد ۷۱ را تشکیل می‌دهد. عدد

---

۱. حروف و کلمات آغازین سوره‌ی «روم».
۲. حروف مقطعاتِ اول سورهٔ «شوری».
۳. تفسیر روح المعانی: ۱۰۲/۱ - طبع قدیم داراحیاء التراث العربی، بیروت.

۷۱ گویای مدت خلافت از خلافتِ خلفای راشدین تا قسمتی از ابتدای خلافت بنی‌امیه، است. همچنین مراکز سه گانه‌ی خلافت (مدینه، کوفه و شام) از این سه حروف تخریج می‌شود.[۱]

حضرت مولانا، «حسین علی» و مولانا «غلام الله خان» گفته‌اند: «الف» به الله و «لام» به رسالت و «میم» به معاد اشاره دارد.[۲]

و کلُّ یدعی حبّاً بلیلی　　　و لیلی لا تقر لهم بذاکِ

علامه «آلوسی» حکمت‌های متعددی در آمدن «الٓمٓ»، در اول سوره‌ی «بقره» نوشته که بدین شرح می‌باشند:

۱ـ خداوند متعال سوره‌ی «فاتحه» را با اسم ظاهر (الله) آغاز نمود و اینجا با اسم باطن (الٓمٓ) آغاز کرده است. این دو اسم دال بر دو اسم حسنای الهی هستند که در این آیه آمده‌اند: «هو ... الظاهر و الباطن». [حدید: ۲].

۲ـ تقدیم اسم ظاهر بر اسم باطن، اشاره‌ای است به تقدیم و اولویت ظاهر از باطن. زیرا عموم بعثت انبیاء علیهم‌السلام، متعلق به ظاهر اشخاص است و باطن و حقیقت حال آنان محوّل به علم خداست به همین خاطر، قضاوت و فیصله در شریعت بر مدار ظاهر می‌چرخد و باطن به خدا محول می‌شود.

۳ـ «الحمد لله» در مقام جمع نازل شده است و «الٓمٓ» اشاره به مقام فرق دارد که بعد از جمع است (الفرق بعد الجمع) و این از اصطلاحات صوفیه است.

۴ـ «الٓمٓ» شکل مبهم و مجمل حالات «مفلحون»، «مشرکون» و «منافقون» است که برای توضیح «الٓمٓ» پس از آن ذکر شده‌اند و این با قصه‌ی گاو بنی‌اسرائیل مناسبت دارد. چون آنها هم مقصد خود را پنهان داشته بودند، اما خداوند متعال از نیت آنها پرده بر گرفت: «والله مخرجٌ ما کنتم تکتمون» [بقره: ۷۲].

۵ـ در حروف «الٓمٓ»، الف به شریعت مقدس، لام به طریقت مبارک و میم به حقیقت غرّا اشاره دارد.

۶ـ الف و لام و میم از حروفی هستند که مخارج آنها به ترتیب از آخرین قسمتهای

---

۱. ر.ک: تفسیر المقام المحمود: ۲۰۱/۱.　　۲. جواهر القرآن.

دهان تا آخرین قسمتهای آن قرار دارند. مخرج الف، اقصای حلق، مخرج لام، در وسط دهان و میم هم از حروف شفویه است که از لبها خارج می‌گردد. این ترتیب اشاره دارد به اینکه حال تو (انسان) هم به همین ترتیب است. بدین معناکه در اول کار باید به ذکر و یاد من مصروف باشی و در وسط راه هم اوقاتت را در بندگی من صرف نمایی تا در مرحله‌ی آخر به بارگاه من راه پیدا کنی.

۷ـ اشاره است به سرّ تثلیث؛ الف به الله و لام به جبریل و میم به محمد علیه السلام مشیر است.[۱]

حضرت «جعفر صادق» رحمهُ‌الله فرموده که نزدِ او محقق است، که الف در «الٓمٓ» مشیر به «الله» و مشتمل بر شش صفت از اسمای باری تعالی می‌باشد. ایشان در اثبات این عقیده شش دلیل ارائه کرده است بدین قرار:

۱ـ در این حروف، «الف» از همه مقدّم است و خداوند متعال هم اول است: «هو الاول ...» [حدید: ۲].

۲ـ «الف» عبارت است از یک خط مستوی و شأن خداوند متعال هم «استوی» است: «الرحمن علی العرش استوی» [طه: ۵۹].

۳ـ «الف» صورت انفرادی و وحدت دارد و الله هم واحد است: «قل هو الله احد» [اخلاص: ۱].

۴ـ «الف» از حروف مابعد خود، منقطع و مستقل است. خداوند تعالی هم مستقل و بی‌نیاز از مخلوقات خود است: «الله الصّمد» [اخلاص: ۲].

۵ـ همه حروف دیگر، محتاج و وابسته‌ی «الف» هستند، اما خود «الف» چنین نیست. الله تعالی هم از همه بی‌نیاز و همه نیازمند اویند: «انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی» [فاطر: ۱۵].

۶ـ «الف» معنی «اُلفت» و محبت دارد و این از خاصّه‌های الهی است؛ یعنی بنده باید فقط با خداوند الفت داشته باشد.[۲]

از دیگر عجایب حروف مقطّعات، این است که مجموع آنها با حذف مکرّرات،

---

۱. روح المعانی: ۱/۱۰۳.

۲. همان، ص: ۱۰۳

۱۴ حرف می‌شود که با ترکیب هم، جمله‌ی «صِراطُ علیٰ حقٍ نُمسِکُه»[1] را تشکیل می‌دهند که معناً و تا حدی لفظاً نیز شباهتِ واضحی با آیه‌ی «وانّ هَذا صِراطی مستقیماً فاتّبِعُوهُ» [انعام: ۱۵۳] دارد. حضرات شیعه این جمله را بدین صورت می‌خوانند: «صراطُ عليٍ حقٌّ نُمسکهُ»، یعنی راه علی حق است؛ بدان چنگ می‌زنیم. خوشبختانه ما هم راه علی رضی الله عنه را چنین تصور می‌کنیم و این را با اتکاء به دلایل قطعی و محکم ثابت می‌کنیم، نه با اشاره‌های محتمل و ذی وجوه.

این حروف به صورتی دیگر نیز ترتیب داده می‌شوند که چنین است: «طَرّق سمعَکَ لِلنّصیحة».[2] در این صورت این حروف مقطعات به پیروی از صحابه رضی الله عنهم دعوت می‌دهند. ترتیب سومی نیز از این حروف وجود دارد که به آن طریق اهل سنت تصحیح و تأیید می‌شود. بدین ترتیب: «صحَّ طریقک مع السنّة»:[3] روش خویش را با سنت رسول الله ﷺ تنظیم کن.

ج) اِعراب حروف مقطعات

آیا این حروف محل اعراب دارند یا خیر؟ «سیبویه» و «خلیل» گفته‌اند که چون به منزله‌ی حروف تهجّی هستند، محل اعراب ندارند.[4] اما طبق نظر مؤولین جواب این سؤال مثبت است. چون به نظر آنان -طبق توجیه ارجح- حروف مقطعات اسمای سوره‌های قرآن هستند، و قاعدتاً اسماء، معرب هستند. بنابراین این حروف نیز به فراخور تقدیرات نحوی به رفع یا نصب یا جرّ، معرب می‌شوند. مثلاً اگر آنها را مبتدا یا خبر مبتدای محذوف فرض کنیم، مرفوع، اگر فعل أُقسِمُ را مقدر بدانیم، منصوب و در صورتی که حرفِ قسم را در اول بیاوریم مجرور می‌شوند.

حتی اگر آنها را حروف محض تصور کنیم، باز هم دارای اعراب خواهند بود. اما چون مبنی هستند -چون حروف هستند- اعرابشان در این صورت محلی و حکایی خواهد بود.

---

۱. یعنی: راهی است بر منهاج حقّ؛ بر آن راه می‌رویم.
۲. یعنی: گوشت را برای شنیدن نصیحت فرا ده.
۳. ترتیب دیگری نیز گفته شده است: بدین نمط: «نص حکیم قاطع له سرٌ»، (تفسیر ابن کثیر: ۳۷/۱ - طبع قدیمی دارالفکر).
۴. و یا اینکه چون از متشابهات هستند، اعرابشان جایز نیست. (ر.ک: الاتقان: ۸۰/۱۱).

د) حیثیت حروف مقطعات در میان آیه‌های سوره

آیا حروف مقطعات، در اوایل هر سوره، آیه‌ای مستقل هستند یا با آیه‌ی دیگر منضمّ می‌شوند؟ در جواب این سؤال، کوفیان و بصریان با هم اختلاف نظر دارند.

علمای کوفه قائلند حروف مقطعات اوایل سوره‌ها هر کدام یک آیه‌ی مستقل است. به گفته‌ی کوفیان فقط «حمٓ عسٓقٓ» که در اول سوره‌ی «شوری» آمده است، دو آیه است و به همین خاطر در این سوره، «حم» و «عسٓقٓ» را جدای از هم می‌نویسند.

علمای بصره، همه‌ی حروف مقطعات را جزو آیه‌ی معابدشان می‌دانند، نه یک آیه‌ی مستقل.[1]

---

۱. ر.ک: روح المعانی: ۱/۱۰۵.

تبیین و تفسیر سوره‌ی بقره

سوره‌ی بقره -به استثنای آیه‌ی ۲۸۱- مدنی است و دارای ۲۸۶ یا ۲۸۷ آیه می‌باشد

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

به نام خداوند بخشنده مهربان

الٓمّٓ ﴿۱﴾ ذَالِکَ الْکِتَابُ لَارَیْبَ فِیْهِ هُدیً لِّلْمُتَّقِیْنَ ﴿۲﴾ اَلَّذِیْنَ
الم این کتاب، هیچ شبهه نیست در آن، رهنماست برای پرهیزگاران ● آنانکه

یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلاَةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ یُنْفِقُوْنَ ﴿۳﴾
ایمان می‌آورند به نادیدنی‌ها و بر پا می‌دارند نماز را و از آنچه که ایشان را روزی داده‌ایم خرج می‌کنند ●

تفسیر و تبیین

الم (۱) ذالک الکتاب لاریب فیه ... (۲)

الٓمّٓ- الله أَعْلَمُ بمراده[1]

ذالک الکتاب- این آیه کریمه به لحاظ ترکیب نحوی، نزد جمهور نحویان، یک

---

۱. اما این تفویض، مؤوّلین را از تأویل این حروف باز نداشته است و بعضی از آنان در توضیح آنها اقوال و تأویلاتی بیان داشته‌اندکه مؤلف محترم بسیاری از آن اقوال را بیان نمود. (ایضاً ر.ک: تفسیر کبیر: ۲/۸-۷ـ طبع مصر (عبد الرحمن محمد)، ۱۳۵۴ هـ ۱۹۳۵ م.

جمله‌ی مستانفه و مستقله است و مبدأ کلام به حساب می‌آید. آنانکه «الٓمٓ» را جمله‌ی مستقل نمی‌دانند، این جمله را دنباله‌ی «الٓمٓ» می‌گویند.

در این ترکیب، یک سؤال مهم که متضمّن بحث مفصلی است، رُخ می‌نماید. این بحث مربوط به مشارالیه «ذالک» است که بهتر است بحث را به صورت سؤال و جواب عرضه نمائیم.

سؤال: چنانکه در زبان عربی مسلم است، «ذالک» و «هذا» از اسمای اشاره هستند که اولی برای اشاره به بعید یا گذشته و دومی برای اشاره به قریب محسوس و مشاهد به کار می‌رود. سؤال این است که «ذالک» برای اشاره به بعید است، در حالی که «کتاب» که منظور از آن همین «قرآنِ» افتتاح شده است، قریب و محسوس و مشاهد است. با این وضع چرا نفرمود: «هذا الکتاب»، چنان که در آیه‌ای دیگر فرموده است: «و هذا کتابٌ انزلناه مبارکٌ ...» [انعام: ۱۵۵].

در جواب این سؤال، سخنان متعددی از مفسران نقل شده است[1] که مشروح آنها بدین قرار است:

۱ـ مشارالیه «ذالک»، کتابی است که رسیدن آن از جانب پروردگار به رسول الله ﷺ موعود بود و این وعده در سوره‌ی «مزّمل» وجود دارد: «انّا نسلقی علیک قولاً ثقیلاً» [مزمل: ۵]. این آیه در مکه نازل شد و چون آن حضرت علیه السلام به مدینه هجرت فرمود، زمان نزول سوره‌ی «بقره» فرا رسید و خداوند او را متوجه فرمود که آن کتابی که قرار بود بر تو نازل شود، در آن شکی وجود ندارد. بنابراین، مشارالیه «ذالک» در ذهن آن حضرت علیه السلام معهود بود. این جوابی است که علامه «واحدی» داده است.

۲ـ مشارالیه، کتابی است که در تورات و انجیل، خداوند به حضرت موسی و حضرت عیسی علیهما السلام تنزیل آن را وعده داده بود؛ کتابی که بر محمد ﷺ نازل می‌شود و ناسخ تمام کتب سماوی قبل خواهد بود. در اینجا معنی آیه، این است:

---

۱. برای اطلاع کامل‌تر، ر.ک: تفسیر قرطبی (الجامع لاحکام القرآن): ۱۵۸/۱-۱۵۷ -طبع دارالکتاب العربی، ۱۳۸۷ هـ، ۱۹۶۷ م. + تفسیر کبیر: ۱۳/۲-۱۲ + روح المعانی: ۱۰۵/۱ + کشاف زمخشری: ۴۲/۱ - طبع بیروت (دارالکتب العلمیة)، ۱۴۱۵ هـ، ۱۹۹۵ م.

آن کتابی که در کتب سماوی پیشین وعده‌ی آن را داده بودیم و اینک بر تو (ای محمد) به نام قرآن و فرقان نازل می‌شود، در آن هیچ شکی وجود ندارد.

این توجیه را روایتی از «کعب احبار» رحمهُ‌الله تابعی و عالم بزرگ تورات، تایید می‌کند. او فرمود: «علیکم بالقرآن! فانّه فهم العقل و نور الحکمة و ینابیع العلم و احداث الکتب بالله عهداً و قال فی التوراة: یا محمّد انّی منزّلٌ علیك کتاباً حدیثةً تفتح بها اعین عمییٰ و اذان صُماً و قلوبٌ غُلفیٰ»: ای مسلمانان به قرآن چنگ زنید: زیرا که این کتاب فهم و دانشِ عقل، نور حکمت، چشمه‌های علم و تازه‌ترین کتابی است که از جانب الله نازل شده است. و او تعالی در تورات فرموده است: ای محمد! بر تو کتابی جدید نازل می‌کنم که به آن چشمان کور بینا شده، گوشهای کر باز شده و قلبهای مُهر و موم شده گشایش خواهند یافت. با این تایید محکم و صریح حضرت «کعب» رحمهُ‌الله این توجیه از توجیه اول، راجح‌تر به نظر می‌رسد.

۳- مشارالیه، همین «کتاب» و منظور از «الکتاب» نیز همین قرآنی است که پیش روی ما قرار دارد. در اینجا برای اظهار تعظیم و بُعد مرتبت قرآن، کلمه‌ی اشاره‌ی بعید آمده است و این قاعده‌ای است که نزد عرب معمول است. بسیار اتفاق می‌افتد که عرب، برای اشاره به کسی یا چیزی که دارای مقام و ارزش والائی است، از اسم اشاره و یا اوصاف و مقدمات تشریفی بعید استفاده می‌کند. و این نزد عجم هم معمول است. مثلاً اگر شخصیتی بلند پایه، پشت تریبون سخن بگوید و یا قرار باشد سخن ایراد نماید، گاهی مجری برنامه با لفظ «آن جناب» یا «آن حضرت» به او اشاره می‌کند، در حالی که خود آن شخص در جلویش حاضر است. در قرآن نیز نظیر این نوع اشاره‌های بعید برای اشخاص قریب که دال بر رتبت و فضل آنهاست، در جاهای متعددی، آمده است. مثلاً در سوره «یوسف»، آنجا که «زلیخا» حضرت «یوسف» عليه‌السلام را جلوی زنان مصر حاضر می‌کند تا همه زیبائی فوق‌العاده‌اش را ببینند و دیگر او را ملامت نکنند، با اشاره به «یوسف» خطاب به آنان می‌گوید: «فذا لکن الذّی لُمْتُنَّنِی فیه ...» [۳۲]: آن (این) است آن کسی که مرا درباره‌اش ملامت کردید.

این آیه نیز از زمره‌ی همین نمونه‌هاست که در آن اشاره بعید برای بعد رُتبت و

منزلت به کار رفته است. یعنی، کتابی که بنا بر عظمت و شرافت زیـادش، درک کسی قادر به احاطه‌ی آن نیست، در آن شکی وجـود نـدارد. مصنّف «مـفتاح العلوم» ـ علامه «سکاکی» رحمهُ‌الله ـ همین توجیه را مرجح دانسته است.

۴ـ منظور از «الکتاب» قرآن مقدس است، و اشاره‌ی دور به آن، برای این است که فعلاً به طور ظاهر و مجاز از بارگاه اله العالمین دور شده و در دستان مـا آمـده است. خداوند متعال نیز به نسبت دوری صوری کتاب از خویش، فرمود: ذالک الکتاب. قاعدتاً، کسی که به دیگری چیزی می‌دهد، آن چیز از او دور شده است. به همین خاطر عرب می‌گوید: «کلّ ما لیس فی یدیک بعید»: هر چه که در دست تو نیست، از تو دور است. اما برعکس، در آیه‌ی «و هذا کتابٌ انزلناه ....» اشـاره‌ی قریب آمده است، چون بیان مربوط به مرحله‌ی نزول قرآن است که هنوز از لوح محفوظ خارج نشده و به خداوند متعال نزدیک است.

۵ـ مشارالیه «ذالک» همین قرآن است و چون الفاظ قـرآن کـریم از قـبیل اعـراض سیّاله‌ی غیر قارّه‌اند و در یک جا مستقرّ نمی‌شوند و گویا همیشه بُعد دارند، اسم اشاره‌ی بعید آورد. (این یک توجیه خیلی بعید است.)

۶ـ «ذالک» در اینجا به معنی «هذا» است. یعنی: «هذا الکتاب لاریب فـیه ....». بسـا اوقات در کلام عرب اسم اشاره‌ی بعید به جای قریب و بالعکس آورده می‌شود و در قرآن کریم نیز نظایر این کاربُرد، فراوان است. مثلاً در سوره‌ی «آل عمران» در قصه‌ی حضرت «عیسی» علیه‌السلام آمده است: «انّ هذا الهو القصص الحقّ ....» [۶۲] منظور از «هذا» در اینجا، «ذالک» است. به طوری که در آیه‌ی قبل از آن «ذالک ـ به جای هذا ـ نتلوه علیک بالحق» آمده است.

۷ـ «عکرمه» رحمهُ‌الله می‌فرماید: مشارالیـه کـه مـصداق «الکـتاب» است، کـتابهای تورات و انجیل هستند. خداوند در اینجا بـه پـیامبرش مـی‌فرماید کـه آن کـتابها (تورات و انجیل) شکی در آنها وجود نداشت. (این توجیه هم بعید است.)

۸ـ منظور از «ذالک»، هدایت بر صراط مستقیم است که در سوره‌ی فـاتحه آمـده است. مؤمن در سوره‌ی فاتحه چنین دعا خواسته بود: «اهدنا الصراط المستقیم» و خداوند در اینجا جواب می‌دهد: «انک سَأَلتَنی الهدایة علی الصـراط المسـتقیم،

فالهدایة و الصراط المستقیم ذالک الکتاب لاریب فیه». طبق این توجیه سوره‌ی بقره ارتباط مشهودی با سوره‌ی فاتحه پیدا می‌کند.

۹- مشارالیه «ذالک»، قرآن مقدس است و وجه بُعد آن، به اعتبار بُعد لطائف، انوار، حقایق و معانی آن از انسان است، گرچه قُرب صوری و جسمی به جای خود برقرار است. یعنی قرآن اگرچه نزدِ ما ظاهر و به ما خیلی نزدیک است، ولیکن حقایق و معانی آن از قدرت عقل و فهم انسانی بسی دور است.

۱۰- منظور از «الکتاب» که مشارالیه «ذالک» است، کتاب مقدّرات انسان است که در لوح محفوظ قرار دارد. یعنی آن کتاب که حاوی مقدّرات انسانی از نظر شقاوت و سعادت و سرنوشت کلی است و به وسیله قرآن کریم، توضیح داده می‌شود، در آن شکی وجود ندارد.

۱۱- منظور از «الکتاب»، مکتوبی در لوح محفوظ است که در آن «سبقت رحمت خداوند بر غضب او» ثبت شده است (انّ رحمتی سبقت غضبی)[1]. معنی آیه چنین است. آن مکتوبی که در ازل نوشته و بر خود لازم کرده‌ام، در آن شکی وجود ندارد و وسیله‌ی هدایت متّقین است که توسط قرآن ارائه می‌شود.

از همه‌ی این جواب‌ها، جواب علامه «واحدی» طبق نظر اکثر علما، ارجح است. اما اکثر نحویان و بسیاری دیگر از مفسرین این توجیه را ترجیح می‌دهند که در اینجا ذالک به معنی هذا است و بنا بر بعد رتبه و بُعد حقایق و معانی قرآن، «ذالک» به کار رفته است؛ مطلبی که در قول سوم آورده شده است ذوق بنده هم به همین توجیه میلان دارد.

الکتاب- «الکتاب»، مفرد و جمع آن «کُتُب» است. در لغت «کتاب» عبارت است از: «ضمّ ادیم بادیم بالخیاطة»[2] یعنی دوختن پوستینی به پوستینی دیگر. عرفاً «خاطه» به معنی «ضمّ الحروف بعضها الی بعض»[3] است. به «کتاب» کتاب می‌گویند چون در آن بسیاری از حروف و کلمات و جملات با هم جمع شده است. این لفظ، مصدر است،

---

۱. حدیث مرفوع به روایت ابی هریره رضی الله عنه و چند صحابهٔ دیگر (رک: صحیح بخاری: کتاب التوحید/ باب قول الله تعالی «بل هو قرآن مجیدٌ ....» + وکتاب بدء الخلق/ باب ۱ + صحیح مسلم: توبه + سنن ابن ماجه).

۲. المفردات، ص: ۴۲۳.

۳. همان.

ولی به معنی مفعول به کار می‌رود. پس «کتاب» اغلب به معنی «مکتوب» است. در اینجا نیز چنین است. «ذالک الکتاب» یعنی: ذالک المکتوب. یا می‌توانیم بگوئیم که این لفظ از مصدریت خارج و به معنی مفعول گرفته شده است. به هر حال «کتاب» لغتاً مفهوم جمعیت را دارد. چنانکه به لشکر، «کتیبه» می‌گویند. چون در آن تعداد زیادی افراد جمع شده‌اند. فقها نیز در تألیفات خود، بخش‌های متعدد را به کتاب مثلاً «کتاب الصّلوٰة»، «کتاب النکاح» و غیره نامگذاری می‌کنند، چون در آن مطالب زیادی مربوط به موضوعات مورد نظر جمع‌بندی شده است.

لفظ «کتاب» در عرف اسلامی، بدون هیچ قید و اضافتی به «قرآن» اطلاق می‌گردد و عموماً کتابهای دیگر را هم کتاب می‌گویند که در آن صورت برای تشخیص آنها باید به اضافت به کار برده شود.

الف و لام در «الکتاب»، نزد اکثر نحویان، جنسی است. یعنی: «ذالک هو الکتاب الکامل الحقیقی لاریب فیه ...». «ابن عصفور»، آن را برای عهد ذهنی گفته است. یعنی: «کتابی که می‌دانی کدام است و ما نزولش را به تو وعده داده‌ایم ...» نزد «ابن عصفور»، اصولاً هر الف و لامی که بعد از اسم اشاره، حروف ندا و «اذا» ی فجائیه بیاید، برای عهد ذهنی است.[1]

لاریب فیه- لفظ «ریب» در اصطلاح عرب به سه معنا به کار می‌رود:

۱ ـ به معنی شک. در زبان عربی به کثرت این معنا از این لفظ متبادر می‌گردد و شعرای عرب نیز در اشعارشان زیاد این لغت را به کار برده‌اند. مثلاً این شعرِ «ابن زَبَعْرَی»:

لیس فی الحقّ یا امیمة ریبٌ　　　انما الریب ما یقول الجهول

در اینجا «ریب» به معنی شک است.

۲ ـ به معنی تهمت. این معنا نیز در اشعار و کلام عرب به وفور وجود دارد. مثلاً در شعرِ «جمیل»:

بثینة قالت یا جمیل اَرْبتنی　　　فقلت کلانا یا بثینُ مریب

---

۱. روح المعانی: ۱/۱۰۶.



در اینجا ماده‌ی «ریب» به معنی تهمت به کار رفته است.

۳- به معنی حاجت و ضرورت. چنانکه در شعر حضرت «کعب بن مالک» رضی الله عنه آمده است:

قضینا من تهامة کل ریب و خیبر ثمّ اجمعنا السیوفا

در این شعر «ریب» به معنی حاجت است؛ حاجتی که در فتح مکه و بعد از آن در خیبر برآورده شد.

در این آیه از «ریب» هر کدام از سه معنا را می‌توانیم مراد بگیریم. «لاریب فیه» یعنی: لا شکّ فیه، یا: لا تهمة فیه، یا: لا ضرورة و حاجة فیه (بدین معنا که از دلیل و برهان کاملاً بی‌نیاز و خودش برای اثبات حقانیت خویش کافی است). اما مناسب‌تر معنی اول است.

این را هم باید خاطر نشان ساخت که در جمله‌ی «لاریب فیه» مفهوم حصر وجود دارد، همان طور که ترکیب «لا فیه ریبٌ» مستلزم حصر است.

برخی قائل به فرق در میان «ریب» و «شک» شده و گفته‌اند، «ریب» آن است که تهمت نیز به همراه داشته باشد، ولی «شک» تهمت ندارد. اما صحیح این است که هر دو مترادف المعنا هستند.

سؤال: خداوند متعال در این آیه می‌فرماید که در قرآن ریب و شک نیست، پس چطور مشرکان در آن صدها و هزاران شک و ریب روا داشتند و چرا امروز هم بسیاری از منکران قرآن در قرآن شک می‌کنند؟

این سؤال به چند طریق جواب داده می‌شود.

اول: لاریب فیه، یعنی: لاریب فیه فی ذاته. قرآن در اصل و ذات خود از هر نوع عیب و ریبی پاک و مبراست. بلکه در غایت خوبی و کمال قرار دارد، اما اگر کسانی در آن شک نمایند، این از مرض قلب و نارسائی فکر و عقل خودشان است که عیبش به قرآن برنمی‌گردد.

دوم: لاریب فیه، یعنی: لا سبب ریب فیه. در قرآن اسباب شک‌آور وجود ندارد. اگر کسی در آن شک کند، مطمئناً این شک او از قرآن سرچشمه نگرفته است.

سوم: لاریب فیه، یعنی: لا ترتابوا فیه. بدین توجیه، «لا»، به معنی نهی است. مانند

آیه‌ی «فلارفث و ولافسوق ...» [بقره: ۱۹۷] که به معنی: «فلا ترفثوا و لا تفسقوا» است. یعنی: آن کتابی است که شما ایمان داران، در آن شک نکنید -نبایدِ در آن شک نمایید.

چهارم: لاریب فیه، متعلق به مابعد للمتّقین است. یعنی در آن کتاب شکی برای متقین وجود ندارد. آنان که تقوا ندارند، همین طور هم علیه قرآن اشکال می‌تراشند، چه برسد به اینکه دشمن آن هم باشند.

قراءات در «فیه» این کلمه را به چند قراءت خوانده‌اند:

- به کسره «ه»: «فیهِ»، و این قراءت متواتره است.
- به ضمّ «ه»: «فیهُ»، از امام «زهری» رحمهُ‌الله و «ابو المنذر» رحمهُ‌الله همین قرائت مروی است.
- به اظهار «ی» پس از «ه»: «فیهی»، این قراءت «ابن کثیر» رحمهُ‌الله است.
- به اشباع ضمّ «ه» به صورت «واو»: «فیهو».
- به ادغام «ه» با های «هدی».

هُدیً للمتّقین- درباره‌ی چگونگی ارتباط این جمله با ماقبل دو سخن گفته شده است. بعضی گفته‌اند که اصلاً این یک جمله‌ی مستقل است و ارتباطی از این حیث با ماقبل خود ندارد. برخی دیگر قائل به ارتباط این جمله با ماقبل آن یعنی «الم -ذالک الکتاب- لاریب فیه» هستند و اینان خود به دو صورت مختلف این ارتباط را تفسیر می‌کنند:

گروهی می‌گویند: مقصود از «الٓمٓ» با معنای مرموز خویش همانا قرآن کریم می‌باشد و «ذالک الکتاب» اشاره به همین مقصود دارد. یعنی آن «الٓمٓ» قرآن مقدس است؛ کتابی که بالاتر و باارزش‌تر از آن کتابی نیست. «لاریب فیه»، تأکید بر حقیت و برتری قرآن کریم و «هدی للمتقین» تأکیدی دیگر بر این موضوع است.

گروهی دیگر این ارتباط را با استیناف هر کدام از این جملات توضیح داده‌اند. بدین تفصیل که: اولاً سؤال پیدا می‌شود: «این الٓمٓ که ظاهراً فقط مجموع سه حرف است چطور مُعجز و برتر است؟» جواب داده شد که: «ذالک الکتاب: چون این الٓمٓ همین کتابِ کامل است که نظیر آن در دنیا وجود نداشته و ندارد». باز سؤال پیش

می آید: «دلیلِ اینکه کتاب، کامل است، چیست؟» فرمود: «لاریب فیه: زیرا در آن شکی وجود ندارد، برخلاف کتابهای دیگر که در آنها ریب و شک هست». اینجا نیز سؤال می‌شود که: «نتیجه و فایده‌ی این لاریبی کتاب چیست؟» جواب داده شد: «هدیً لِلمتّقین: هدایتی است برای متقیان». علت ترک دادن حرف عاطفه در میان این جملات نیز به سبب همین شدت اتصال آنها با هم است و نزد نحویان، عُدم عطف، به شدت اتصال بین جملات، به اعتبار ارتباط معانی آنها، دلالت می‌کند.

«هُدیً»: در اصل مصدر است (هدی، یَهْدِی). به لحاظ موقعیت ترکیبی، «هُدیً» در اینجا حال است از ضمیر مجرور در «فیه» و این حال، حالِ لازمه است و بر جمیع احوال و ازمنه دلالت دارد. بنابراین در اینجا «هُدیً» مفید انتفاع در جمیع ازمنه و احوال می‌باشد.

اقسام هدایت در تفسیر سوره‌ی فاتحه مفصلاً بیان شدند.[۱]

«لِلْمتّقین»: جمع «مُتّقٍ» و اسم فاعل است و ماده‌ی آن «وقایه» به معنی صیانت و حفظ کردن چیزی می‌باشد (وَقَاهُ، فاتّقیٰ).

«تقویٰ»، شرعاً عبارت است از: صیانَةُ الْمَرْءِ عَمَّآ یَضُرُّهْ فی الآخِرَةِ: محفوظ نگهداشتن انسان خویشتن را از هر آنچه که در آخرت به ضرر او تمام می‌شود.

«متّقین» در اصل «موتقیین» بر وزن «مُجْتَنِبِیْن» بوده است. بنا بر تعلیل صرفی، کسره‌ی یای اول را به ماقبل آن دادند و خود آن به دلیل التقاء ساکنین حذف گردید و شد: «موتقیون». بنا به قاعده، وقتی «و» و «ت» با هم جمع شوند، یکی را در دیگری ادغام می‌کنند. در اینجا نیز «و» را به «ت» مُدغم نمودند، شد: «متّقین».

علامت متقین

«متقی» چهار علامت بخصوص دارد و به سخن دیگر هر که دارای این چهار خصلت باشد، یقیناً متقی است.

۱ـ صابر پیشه است و در مقابل بلیّات و مصائب، مانند دیگران جزع و فزع و

---

۱. ر.ک: جلد اول همین کتاب (تبیین الفرقان): ۲۵۰-۲۴۹.

بی‌صبری نمی‌کند.

۲ - راضی به قضای الهی است و خویش را بسان گویی می‌پندارد که تمام چرخش و حرکت‌هایش را از چوگانِ تقدیر خداوند می‌داند.

۳ - در قبالِ نعمت‌های او تعالی، شکرگذار است. ناسپاس نیست.

۴ - تا جائی که در توان دارد، در برابر اوامر و احکام قرآن و سنت خاضع و بر آنها عامل است.

نقل است که چون از حضرت «عبدالله بن زبیر رضی الله عنه» علائم متقی پرسیده شد، در جواب، همین چهار علامت را بیان فرمود.[۱]

درجات تقوی

«تقوی» در تمام متقین و مؤمنین همیشه به یک میزان نیست. بلکه به فراخور قوت و ضعف ایمان و اخلاص بندگان، درجات و مراتب متفاوتی به خود می‌گیرد. محققان این مراتب را به سه درجه تقسیم نموده‌اند:

۱ - درجه‌ی ادنیٰ: «التوقّی عن الشّرک» - پرهیز از شرک و ملبّس شدن به لباس توحید. این پائین‌ترین درجه‌ی تقوی و تقوای عامه‌ی مؤمنان است که به سبب آن شخص از جهنم و عذاب ابدی رستگار می‌شود.[۲]

۲ - درجه‌ی متوسط: «التجنّب عن الکبائر و ترک الاصرار علی الصغائر»[۳] - دوری از گناهان کبیره و ترک اصرار در ارتکاب گناهان صغیره. این درجه مخصوص مؤمنان واقعی و پایبند به تمام دستورات اسلام است.

۳ - درجه‌ی اعلی: «الاجتناب عن المباحات حذراً من الوقوع فی المحذورات».[۴]

---

۱. الدر المنثور: ۲۴/۱.   ۲. تفسیر عزیزی: ۸۱/۱.

۳. و معنای متعارف تقوی در شرع همین است؛ با ملاحظه‌ی تفاوت مراتب و طبقات اصحاب این درجه (ر.ک: تفسیر ابی السعود: ۴۹/۱-۴۸ - طبع ریاض (مکتبة الحدیثة).)

۴. برخی درجهٔ سوم را حفظ قلب از هر چه که موجد غلفت از خداوند متعال باشد نوشته‌اند. به دلیل آیهٔ «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حقّ تقاته ....» (آل عمران: ۱۰۲) (معارف القرآن کاندهلوی: ۳۵/۱-۳۴) و بعضی دیگر این درجه را مرحله‌ای عالی از مراحل درجهٔ دوم گفته‌اند و درجهٔ سوم را مرتبه‌ای از تقوی گفته‌اند که مختص انبیاء علیهم السلام است و همین درجه آنها را به ریاست در نبوت و ولایت رسانده است (ر.ک: تفسیر ابی السعود: ۴۹/۱-۴۸).

اجتناب از چیزها و کارهای مباح و جایز، از ترس اینکه مبادا مرتکب کار ممنوع و حرامی گردد. این درجه، کامل‌ترین مرتبه‌ی تقوی است و در روایت ترمذی، از آن حضرت ﷺ درباره‌ی همین قسم چنین مروی است: «لا یبلغ العبد حتّی یکون من المتّقین ان یدع مالابأس به حذراً مما بأس به»:[1] بنده، به درجه‌ی متقیان کامل نمی‌رسد، تا اینکه ترک دهد آنچه را که جایز است، برای حفظ خویش از آنچه که ناجایز است.

کمالِ «تقوی» در همین مرتبه جلوه گر می‌شود و مخصوص بندگان کامل و مقبول مانند انبیاء، اولیاء و علمای ربانی است.

مثالِ این درجه‌ی تقوی را می‌توان در سخن حضرت «ابی بن کعب» رضی الله عنه یافت. حضرت «عمر فاروق» رضی الله عنه درباره‌ی مرتبه‌ی کامل «تقوی» ازو سؤال کردند، فرمود: آیا در راهی رفته‌ای که در آن خارهایی وجود داشته باشد؟ «عمر» گفت: بله. فرمود: چگونه عمل کرده‌ای؟ گفت: بسیار کوشیده‌ام که پایم بر خارهای بزرگ و کوچک قرار نگیرد. حضرت «اُبیّ» رضی الله عنه فرمود: مراتب «تقوی» مثل همین پرهیز است.[2] (متّقی باید هم از کبائر و هم از صغائر و هم از گناهان احتمالی پرهیز نماید.)

یکی،[3] در همین معنا چنین سروده است:

خَلِّ الذنوب کبیرها	و صغیرها فهو التّقیٰ
و اصنع کماش فوق ار	ض لشوك یحذر ما یری
لا تحقرّن صغیرةً	انّ الجبال من الحصیٰ[4]

یعنی: از هر نوع گناه، کبیره باشد یا صغیره بپرهیز که تقوی همین است. طوری زندگی کن که مانند رونده‌ای بر زمینی خاردار هستی که از هر خار و خسی خود را محفوظ می‌دارد. هیچ گناه صغیره‌ای را تحقیر مکن، چه، کوههای بزرگ از سنگریزه‌های کوچک تشکیل شده‌اند.

در توضیح و تعریف درجه‌ی اعلای «تقوی» است آن حدیث نبوی مذکور و این

---

۱. سنن ترمذی + سنن ابن ماجه به روایت عطیه سعدی رضی الله عنه: ابواب الزهد.
۲. تفسیر ابن کثیر: ۱/۴۰.
۳. منظور «ابن المعتز» است.
۴. این تمثیل در سخن ابوهریره رضی الله عنه نیز آمده است. ر.ک: الدر المنثور: ۱/۲۴.

سخنانِ بزرگان دین و اولیاء که:

«التقوی، ان لا یراکَ الله حیث نهاکَ و لا یفقدکَ حیث اَمَرَکَ»: همیشه از نواحی الله دور و بر اوامر او عامل باش.

«التقوی، التبّری عن الحول و القوّه»: تقوی عبارت است از نفی حوِل و قوت از ماسوی الله.

«التقوی، التنزّه عن کّل ما یشغل سرّکَ عن الله تعالی»: دوری و پاک کردن خویش از هر آنچه که سِرّ و قلب ترا از خداوند به جانب دیگر مشغول سازد.

«سری» فرمود: «التقوی، ترک ماسوی الله»: تقویٰ یعنی ترکِ هر چه غیر خداست.

«ابن فارض» رحمهُالله سروده است:

«ولو خطرت لی فی سواکَ ارادةٌ علی خاطری سهواً حکمت بردّتی»!

اگر سهواً اراده‌ی کسی غیر از تو در قلبم خطور کند، خودم را مرتدّ خواهم دانست.

«حافظ شیرازی» رحمهُالله به همین معنای عرفانی تقوی، چنین سروده است:

مرا روزی مباد آندم که بی یاد تو بنشینم

«خواجه مجدّد الف ثانی» رحمهُالله فرمودند که اگر اتفاقاً عمر نوحم بدهند. باز هم فکر غیری در دلم خطور نمی‌کند و در جایی دیگر فرموده‌اند که اگر عمر نوح را به من بدهند و یکبار هم فکر غیر الله در دلم خطور کند، خودم را متقی نمی‌دانم.

جواب دو سؤال

در جمله‌ی «هدی للمتقین»، دو سؤال مهم می‌تواند رُخ دهد که دانستن جواب آنها بسیار ضروری است. در اینجا به ترتیب، این دو سؤال و جواب‌های هر کدام را بیان می‌کنیم:

سؤال اول: چنانکه عقیده داریم، قرآن کریم، برای تمام عالمیان هدایت و مایه‌ی سعادت دنیا و آخرت است. زیرا دعوتِ آن عمومی و صاحبِ آن نیز آخرین پیامبر خدا به طرف تمام انسان‌ها تا قیامت است. پس علت تخصیص متقین در هدایت‌یابی از این کتابِ مقدس چیست؟ (آیا برای غیر متقین یا کفار و مشرکین، هدایت نیست؟) وانگهی، متقین کسانی هستند که خودشان در آخرین مراتب هدایت قرار دارند. پس

هدایت بودن کتاب (قرآن) برای آنان با این تخصیص به چه معناست؟ آیا این تحصیل حاصل نیست؟

این سؤال به دو طریق جواب داده شده است:

جواب اول: در اینجا مراد از «هُدیً» یک هدایت مخصوص است که غیر از هدایت عمومی می‌باشد. یقیناً هدایت عمومی قرآن، برای تمام انسانهاست، اما هدایت مخصوص دیگری نیز در بردارد، که خاص برای متقین است، زیرا فقط متقین هستند که مآلاً و عملاً بیشترین فایده را از قرآن می‌برند.[1]

جواب دوم: درست است که قرآن هم برای متقین و هم برای دیگران مانند کفار و مشرکان بالقوه و فی نفسه مایه‌ی هدایت است، اما چون متقین بر آن عامل هستند و بیشترین بهره را از آن می‌برند، شرافت و عظمتی دارند که در اینجا بنا بر همین عظمت و شرافت، آنان را در ذکر مخصوص گردانید.[2] معنا این است که: قرآن هدایت است خصوصاً برای متقین، همانطور که هدایت است عموماً برای همه‌ی انسانها.

سؤال دوم: از این آیه معلوم می‌شود که تمام قرآن موجب هدایت و مفید است، در حالی که در قرآن به کثرت آیه‌هایی وجود دارد که ظاهراً از آنها فایده‌ای حاصل نمی‌آید. مانند مجملات، متشابهات و حروف مقطعات. با این وضع معنی آیه چطور درست در می‌آید؟

این سؤال نیز چند جواب دارد:

۱- «هدیً للمتقین» لازماً به این معنا نیست که هر جزء و هر آیه‌ی آن برای هر کس هدایت است. بلکه مفهوم این است که این کتاب، من حیث مجموع، برای جمیع عالَم هدایت است، اگرچه بعضی از اجزای آن برای همه‌ی افراد عالَم موجب هدایت و دارای معنای ظاهری نیست، که این حالت، خللی به هدایت بودن قرآن و پیام و تأثیر آن وارد نمی‌آورد. البته در این صورت نیز، خواصّ مستثنیٰ هستند. چون افرادی مانند انبیاء و راسخون فی العلم و اولیاء از تمام اجزای قرآن ـ ولو اینکه ظاهراً مشکل یا بی‌معنا باشند ـ هدایت کسب می‌کنند. بنابراین آنچه که به

---

۱. تفسیر بیضاوی: ۱۹/۱ - طبع کراچی (کمپانی سعید اِیچ، اِم)، ۱۹۸۸ م.
۲. البحر المحیط: ۳۸/۱ -طبع قدیمی ریاض (مکتبه و مطابع نصر حدیثه).

ظاهر، هدایت ندارد، فقط به نسبت دیگران، غیر از انبیاء علیهم‌السلام است و گر نه، تمام قرآن برای پیامبر و خواصّ امت هدایت در هدایت است. اساساً، قرآن کتابی است که عقل و فهم انسانها، در درک تمام حقایق آن عاجز است و این واقعیتی است که به کثرت از بزرگان و پیشوایان دین، اعم از صحابه رضی‌الله عنهم و دیگران ثابت و نقل شده است.[1]

۲- همه‌ی قرآن، برای همه هدایت است. چون همین مجملات و متشابهات را هم می‌توان تأویل و معنایی از آنها استخراج نمود. از این جهت از آن نوع آیات نیز عناصر هدایت بخش بیرون می‌آید.

الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلاة ... (۳)

این آیه، وصف متقین است. با این توضیح که اگر معنای «تقوی» را در متقین به درجه‌ی اول یعنی «دوری از شرک» بگیریم، صفت محضه، و اگر معنای درجه‌ی دوم یعنی «دوری از گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغائر» منظور باشد، صفت کاشفه و اگر به معنای درجه‌ی سوم یعنی «دوری از مباحات بنا بر ترس از وقوع در ممنوعات» باشد، صفتِ مادحه قرار می‌گیرد.

یعنی در صورت اول، آیه فقط وصف عامه‌ی متقین را بیان می‌کند، در صورت دوم، در ضمن توصیف، حقیقتِ حال آنان را نیز منکشف می‌سازد و در صورت سوم، این توصیف یک نوع مدح و تعریف آنان به حساب می‌آید. با این تفسیر، این آیه موصوله می‌شود و حالت اعرابی آن نیز بنا بر وصفیت برای «متقین» جرّ می‌باشد.

خداوند متعال در این آیه، متقین را به سه وصف، توصیف می‌فرماید که عبارتند از: ایمان به غیب، اقامه‌ی صلاة و انفاق از رزق خویش.

اولین وصف از اوصاف «متقین»، ایمان است؛ ایمانی که مربوط به غیب است و به آن مؤمن از غیر مؤمن ممتاز می‌گردد. حال باید دانست که «ایمان» چیست و «غیب» کدام است؟

---

۱. به همین حقیقت تصریح می‌کند این شعر معروف:

جمیع العلوم فی القرآن ولکن تقاصر عنه افهام الرجال

ایمان چیست؟

راجع به «ایمان» از جهات متعددی می‌توان بحث و گفتگو کرد. ما در اینجا به ترتیب فقط به چکیده‌ی مهمترین این ابحاث اشاره می‌کنیم تا موضوع اصلی بحث صاف و روشن گردد.

الف) تعریف ایمان

ایمان از «أمْنُ» مأخوذ است. مؤمن را مؤمن می‌گویند چون وقتی ایمان می‌آورد، مؤمنان دیگر از شرّ او در امان می‌مانند و خودش نیز از وبال و مصائب آخرت در أمان می‌ماند.

لغتاً، «ایمان» به معنی تصدیق کردن است. وقتی که می‌گوئیم، فلان کس به قرآن ایمان آورد، یعنی آن را باور کرد و جمیع فرموده‌های آن را تصدیق نمود. بنابراین، «ایمان» یعنی: اذعان به حُکمِ خبر (اعتراف به یک خبر و حکم آن). «ایمان» گاهی به معنی وثوق و اعتماد هم می‌شود. (أمَنَ: اوثق، اعتمد).

از نظر کابرد، «ایمان» گاهی متعدّی به «لام» می‌شود. مانند: «فما آمن لموسی الاّ ذریة من قومه» [یونس: ۸۳] گاهی متعدی به «با» می‌شود مانند: «کلٌ آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله ...» [بقره: ۲۸۵] و گاهی نیز بدون تعدّی به «لام» و «با» به کار می‌رود. مـانند: «لا یؤمن احدکم حتّی اکون احب الیه من والده و وَلَدِهِ و الناس اجمعین»[1].

در فارسی، معنی «ایمان» در یک کلمه‌ی کوتاه، «باور کردن» و «گرویدن» است. تعریف شرعی «ایمان» عبارت است از: «التصدیق بما عُلِم مجیء النبی ﷺ به ضرورةً، تفصیلاً فیما علم تفصیلاً و اجمالاً فیما علم اجمالاً»: ایمان تصدیق هـر آن چیزی است که به ضرورت ثابت شده که از ناحیه‌ی رسول است؛ تفصیلاً در مورد چیزهایی که تفصیلاً دانسته شده‌اند، و اجمالاً درباره‌ی چیزهایی که اجمالاً ثابت شده‌اند.

این تعریفِ فقهاء و محدّثان است.

---

۱. متفق علیه: کتاب الایمان، به روایت انس ﷺ. و گاهی هم با «عَلیٰ» به کار می‌رود. در حدیث آمده است: «ما من الانبیاء نبی الا قد اعطی من الآیات ما مثله آمن علیه البشر» (متفق علیه. لفظ از بخاری است: صحیح: ۱/ اعتصام، باب ۱)، اما این استعمال نادر است و چنانکه کشمیری گفته است، فقط در یک حدیث به کار رفته است. (ر. ک: کشف الباری، شرح اردو صحیح بخاری از: مولانا سلیم الله خان، ج: ۱، ص: ۵۶۳).

ب) مراتب وجود «ایمان»

«ایمان» سه مرتبه و عرصه‌ی وجود دارد که مشروحاً بدین قرار هستند:

۱ ـ وجود عینی: منظور از وجود عینی «ایمان»، نوری است که به اقرار کلمه‌ی توحید و برداشته شدن حجاب بین خالق و عبد و حصول حضور برای بنده، از طرفِ خدا در قلب بنده می‌درخشد. این مرتبه، همان حقیقتِ ایمان است که به وجود عینی تعبیر می‌شود: «مثل نوره کمشکوةٍ فیها مصباح ...» [نور: ۳۵]. درباره‌ی حقیقت و وجود عینی ایمان کسی اختلافی ندارد.

۲ ـ وجود ذهنی: مراد به وجود ذهنی ایمان، تصدیق معارف، تجلّیات، حقایق غیبی و ... است. که به دنبال خواندن کلمه‌ی طیبّه و باور کردن تمام مفاهیم و مقتضیات آن می‌آیند. البته «ایمان» در این مرتبه به دو قسمت تقسیم می‌شود، که یکی «ایمان اجمالی» گفته می‌شود و دیگر «ایمان تفصیلی».

درباره‌ی این مرتبه‌ی ایمان و اقسام آن، علماء اختلاف نظرهایی دارند که در دنباله‌ی همین مبحث بدان اشاره می‌کنیم.

۳ـ وجود لفظی: منظور تلفظ و کلمات کلمه‌ی طیبه و شهادتین می‌باشد.

ج) درجاتِ ایمان

«ایمان» به اعتبار اصالت و استحکام، دارای دو درجه است: تقلیدی و تحقیقی.

«ایمان تقلیدی» در پی تقلید از ایمان کسانی دیگر که معمولاً به تحقیق ایمان آورده‌اند، حاصل می‌شود و این درجه‌ی ایمان پائین‌تر از درجه‌ی دیگر آن است. عامه‌ی مسلمانان دارای همین ایمان هستند. خداوند به لطف و کرم خویش همین درجه از ایمان را که صرفاً در آوردن ادا و اطوار اعتقادی مؤمنان حقیقی است، را نیز قبول فرموده و موجب سعادت دنیوی و اُخروی قرار داده است.[1]

«ایمان تحقیقی»، ایمانی است که در پی مطالعه و تحقیقات علمی و سیر فکری و عینی در آثار و حقایق آفرینش و یا به چشم بصیرت و ذوق و عرفان حاصل می آید و

---

۱. ملا علی قاری نوشته است: «نزد امام ابوحنیفه، سیفان ثوری، مالک، اوزعی، شافعی، احمد و عامهٔ فقهاء و محدثین، (رحمهم‌الله) ایمان مقلّد صحیح است، ولی به سبب ترک استدلال گناهکار محسوب می‌شود و حتی در این مورد اجماع را نقل کرده‌اند» (الروض الازهر، شرح فقه اکبر، ص: ۴۰۳).

این مخصوص علمای راسخین و اولیای کرام است. از همین جاست که «ایمان تحقیقی» را از نظر ریشه و منشأ، دو قسم گفته‌اند: ایمان استدلالی و ایمان کشفی.

ایمان استدلالی که با ترتیب مقدّمات نظری و عقلی و علمی به دست می‌آید، بهره‌ی علمای ظاهر است و ایمان کشفی، که نتیجه‌ی مکاشفات قلبی و مشاهدات بصیرت است، خاصه‌ی علمای باطن و عرفاست.

«ایمان تقلیدی» در هر لحظه در خطر نابودی قرار دارد. چون به اصطلاح ریشه‌های آن بر روی خاک قرار دارد. برای همین عوام الناس هم باید بکوشند تا ایمان را از تقلید به تحقیق -هر چند که مختصر باشد- برسانند. «ایمان تحقیقیِ استدلالی» نیز با وجود استحکام ریشه‌های آن، در معرض زوال قرار دارد، چون منشأ آن فقط عقل و نظر است و نفس و قلب و فطرت آدمی هنوز با آن خو نگرفته‌اند. اما با این همه، از «ایمان تقلیدی» به مراتب قوی‌تر است. ولیکن «ایمان تحقیقیِ کشفی»، از خلل محفوظ است. چون ثمره‌ی دیدن و مشاهده است و در آن تمام وجود انسان معترف به وحدانیت خداوند و ربوبیت او می‌شود.[1] به همین خاطر است که عرفا و صوفیه قائلند، علمای ظاهر نیز باید بکوشند تا به مرتبه‌ی ایمان کشفی نایل آیند.

نقل است که از خواجه «محمد نقشبند بخاری» رحمهُ‌الله پرسیدند: هدف از تصوّف و سلوک چیست؟ فرمود: «تا علمِ استدلالی، کشفی گردد».

د) اختلاف در تعریف وجودِ ذهنیِ ایمان

۱ - امام «ابوحنیفه» رحمهُ‌الله ایمان را بالاصالة نام «تصدیق قلبی»، و «اقرار به زبان» را شرط آن می‌گویند. ثمره‌ی این قول چنین خواهد شد که مثلاً اگر یکی فقط قلباً معترف به وحدانیت خدا و رسالت رسول باشد، مؤمن گفته می‌شود، ولیکن برای اینکه ایمان او در دنیا و آخرت موجب سعادت و فلاح گردد، شرط است که به زبان هم بدان اقرار نماید و بگوید: «اشهد ان لا اله الاّ الله و اشهد انّ محمداً عبده

---

۱. سخن جامع خواجه محمد معصوم رحمهُ‌الله -فرزند و خلیفهٔ امام ربّانی مجدد الف ثانی رحمهُ‌الله- در توضیح این نکته بسیار زیبا و جالب است. (ر.ک: مکتوبات معصومیه: ۱ (وسیلة السعادة)/ مکتوب ٦١ به: حافظ ابوالقاسم لاهوری).

و رسوله».[۱]

۲ـ امام «ابوالحسن اشعری» رحمهُ‌الله می‌فرماید: «ایمان» فقط و فقط، «تصدیق قلبی» است، بدون اینکه «اقرار به زبان» شرطِ آن باشد. بنابراین اگر کسی فقط قلباً مؤمن باشد، رستگار است،[۲] مانند شخصِ لال که بر او اقرار زبانی به ایمان شرط نیست. از محققان متأخرِ ما، علامه «گنگوهی»[۳] رحمهُ‌الله نیز چنین قائل است.

۳ـ ائمه ثلثه (مالک، شافعی و احمد رحمهم‌الله) و محدّثین[۴] که بارزترین فردِ آنان در این مورد، امام بخاری رحمهُ‌الله است، عقیده دارند که «ایمان»، «تصدیق قلبی» است و «اقرار به لسان»، شطر (رکن) آن به شمار می‌رود ـ همانگونه که «عمل به ارکان» شطر آن است.[۵]

۴ـ «کرامیّه»، می‌گویند: «ایمان»، فقط «اقرار به زبان» است.[۶] (در این صورت باید منافقین را هم مؤمن به حساب آورد!).[۷]

۵ـ «معتزله» نیز قولی جداگانه در این مورد دارند. آنان در این مسئله دو گروه شده‌اند: برخی از آنان مانند «علاّف» و «عبدالجبار» قائلند، تمام اعمال دینی، اعمّ از فرایض و سنن و نوافل، جزء و شطر «ایمان» هستند.[۸] گروهی دیگر از جمله «جبایی» و همفکرانش، قائلند، فرایض جزء «ایمان» هستند اما نوافل، نه.

۶ـ «خوارج» مثل گروه اول از معتزله عقیده دارند. بنا به عقیده‌ی آنها، شخص مؤمن به سبب ترک کوچک‌ترین کارِ دینی، از ایمان خارج می‌گردد![۹]

---

۱. قول «اشعری» در اصحّ الروایتین و قول «ابو منصور ماتریدی» نیز چنین است. (ر.ک: تعلیقات شیخ الحدیث کاندهلوی بر «لامع الدراری»، جزء اول، ص: ۵۳۳ + مرقاة المفاتیح: ۴۸/۱).

۲. روح المعانی: ۱۱۱/۱ + الملل و النحل شهرستانی، ص: ۸۱.

۳. از بانیان دارالعلوم دیوبند و مؤلف «فتاوای رشیدیه».

۴. تعلیقات شیخ الحدیث کاندهلوی بر «الامع الدراری علی جامع البخاری»، جزء اول، ص: ۵۳۴-۵۳۳.

۵. ملاعلی قاری اضافه کرده است که به لحاظ نتیجه، مغایریتی بین سخن محدثین و ائمه ثلاثه از یک طرف و امام ابوحنیفه، ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی از طرف دیگر وجود ندارد. چون اعمال صالحه به اتفاق موجب کمال ایمان محسوب می‌گردند. (مرقاة: ۴۹/۱).

۶. روح المعانی، ج: ۱، ص: ۱۱۱.

۷. اما کرامیه در توجیه عقیده‌ی خود می‌گویند که اکتفاء به اقرار زبانی فقط در دنیا و به اعتبار اجرای احکام شخص را مؤمن می‌سازد، در آخرت چنین ایمانی -که قلب با آن هماهنگ نیست- به درد او نخواهد خورد. (ر.ک: تفاسیر و مباحث مربوطه در شروح احادیث).

۸. روح المعانی، ج: ۱، ص: ۱۱۱.

۹. همان.

هر یک از گروههای مختلف فکری و مذهبی، برای خویش دلایلی عرضه کرده است. اما محققین و اشخاص ژرف‌نگری مانند امام «رازی»[1] و امام الحرمین «ابوالمعالی جوینی»[2] رحمهُالله -که خود شافعی المسلک‌اند- دلایل حنفیه را محکم‌تر گفته و نظر امام اعظم رحمة‌الله را تصدیق و تائید نموده‌اند.[3]

● اجمالِ دلایل حنفیه[4]

از مهم‌ترین دلایل احناف در این مسئله که «ایمان» در اصل نام «تصدیق قلبی» است، اجمالاً آیات و احادیث ذیل را می‌توان برشمرد.

۱- در قرآن هر جا که بحث ایمان به میان آمده است، محل آن، قلب ذکر شده است مانند آیه‌های: «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان» [مجادله: ۲۲]، «و لمّا لم یدخل الایمان فی قلوبکم» [حجرات: ۱۴]، «و قلبه مطمئن بالایمان» [نحل: ۱۰۶] و ... . ظاهرست که کارِ قلب، فقط «تصدیق» است.

۲- در قرآن هر جا که سخن از «ایمان» و «عمل» به میان آمده است، به صورت عطف به همدیگر وارد شده‌اند و قاعده است که عطف بر مغایرت دلالت می‌کند و این عطف ثابت می‌کند که خودِ ایمان در اصل، چیزی جدای از عمل است، هر چند که اعمال ترقی دهنده‌ی آن هستند. مانند آیه‌ی «الاّ الذین آمنوا و عملوا الصالحات» [عصر: ۳]، «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحاتِ کانت لهم جنات الفردوس نزلاً» [کهف: ۱۰۷] و ...

۳- در بعضی جاها، در قرآن عمل شرط ایمان قرار داده شده است. مانند آیه‌ی «و من یعمل من الصالحات و من ذکرٍ او اُنثی» [نساء: ۱۲۴] و بنا به قاعده، مشروط چیزی غیر از شرط است. اگر هر دو یکی باشند، آنگاه «اشتِراط الشیء علی نفسه» لازم می‌آید که باطل است.

---

۱. ر.ک: تفسیر کبیر: ۲/۲۵.

۲. همچنین امام غزالی، و بسیاری دیگر از محققین و متکلّمین.

۳. ر.ک: فضل الباری، شرح اردو صحیح بخاری. از: علامه شبیر احمد عثمانی: ۱/۲۴ به بعد.

۴. برای اطلاع کامل‌تر از این سری دلایل رک: روح المعانی: ۱/۱۱۱ الی ۱۱۴ + فضل الباری ۱/۲۴ الی ۲۵۶ + کشف الباری، ج: ۱، ص: ۵۸۹ الی ۵۹۳ و سایر کتب تفسیر و شروح احادیث احناف.

۴ـ از احادیث زیادی ضمناً می‌توان فهمید که ایمان در اصال کارِ قلب است. مثلاً در حدیثی رسول الله ﷺ فرمودند: «اللّهم ثبّت قلبی علی دینک»[1]. در اینجا به اتفاق مراد از «دین»، ایمان است و ثبات قلب بر دین در واقع تصدیق قلبی و ایمانی آن است.

۵ـ از آثار صحابه رضی‌الله عنهم نیز می‌توان نمونه‌های زیادی از این دست دلایل پیدا کرد. مثلاً از یعسوب المسلمین حضرت علی رضی الله عنه منقول است که به صراحت فرمود: «الایمان معرفةٌ و المعرفة تسلیمٌ و التسلیم تصدیقٌ»[2]. چنانکه می‌بینیم، در این سخن معرفت نه مشعر به عمل است و نه این که همراه با تصدیق، عمل یا اقرار لسانی ذکر شده باشد.

غیب کدام است؟

گفتیم اولین صفت متقین ـ چنانکه ظاهراً از آیه پیداست ـ «ایمان به غیب» است. دانستیم که «ایمان» چیست. اکنون باید دانست «غیب» به چه چیزی می‌گویند که ایمان به آن این همه مهم است. قبل از هر چیز لازم به ذکر است که درباره‌ی معنای «یؤمنون بالغیب» دو تفسیر وجود دارد. تفسیر اول، نظر مختار ابومسلم اصفهانی است، بر این مبنا که «بالغیب» صفت و یک رنگی ایمان مؤمنین را بیان می‌دارد. یعنی آنان غائباً به الله ایمان دارند، همچنانکه حضوراً به او تعالی مؤمن هستند. تفسیر دوم، قول جمهور مفسران است، بر این مبنا که «غیب» اسم هر آن چیزی است که از قلمروِ حواس غائب باشد، مانند حقایق آن جهانی و ...[3]

در تعیین مصداق اصلی غیب در این آیه، اقوال متعددی ذکر شده است که بدین قرار می‌باشند:[4]

۱ـ «غیب» در اینجا به معنی «غایبانه» است. «یؤمنون بالغیب» یعنی غائبانه به الله و

---

۱. سنن ابن ماجه به روایت أنس بن مالک رضی الله عنه: ۲/ ابوابُ الدعاء (بابُ دعاءِ رسول‌الله صلی الله‌علیه‌وسلم).
۲. روح المعانی: ۱۱۱/۱.
۳. تفسیر کبیر: ۲۷/۲.
۴. ر.ک: روح المعانی: ۱۱۵/۱-۱۱۴ + تفسیر قرطبی: ۱۶۳/۱ + احکام القرآن ابن لعربی: ۸/۱ - طبع عیسی بابی ۱۳۸۷ هـ ۱۹۶۷ م. + تفسیر بغوی (معالم التنزیل): ۴۷/۱ + تفسیر ابی السعود: ۵۴/۱-۵۳ + غرائب القرآن: ۱۴۴/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۴۱/۱ + الدر المنثور: ۲۶/۱-۲۵.

رسول او ایمان می‌آورند؛ بدون اینکه خدا یا رسول او را دیده باشند. بدین توجیه، منظور از «الذین» افراد بعد از پیغمبر و اصحاب او هستند. حضرت ابن مسعود ﷺ به همین معنا معتقد بود.

این تفسیر، مؤید به حدیثی است که در آن آمده: رسول اکرم ﷺ از صحابه رضی‌الله عنهم پرسیدند: به نظر شما چه کسانی ایمانشان کامل‌تر از همه است؟ گفتند: پیامبران. فرمود: ایمان قوی پیامبران عجیب نیست. چون فرشتگان خدا همیشه نزد آنها رفت و آمد دارند و پیوسته جلوه‌های محال و قدرت لایزال را به چشم می‌بینند. صحابه رضی‌الله عنهم گفتند: پس باید خود فرشتگان باشند. فرمود: چنین نیست. چون آنها دائماً مستغرق تجلاّی الهی هستند و با ذات او مؤانست دارند. پس ایمان آنها هم عجیب نیست. گفتند: پس ما هستیم. فرمود: شما هم نیستید. چون من نزد شما هستم و احوال تنزیل قرآن را می‌بینید و معجزات را عیناً مشاهده می‌کنید. آن حضرت ﷺ چون دیدند که یاران او جوابی برای گفتن ندارند، فرمودند: کامل‌ترین ایمان از آنِ کسانی است که بعد از شما می‌آیند. آنان با اینکه مرا ندیده و معجزات من و احوال تنزیل را مشاهده نکرده‌اند، به من و دعوت و رسالت الهی من ایمان می‌آورند.[1] (و این ایمان عجیب و شگفت‌انگیزی است!) صحیح‌ترین توجیه همین است.

۲- گروهی دیگر می‌گویند، منظور از «غیب»، حقایق غیبی هستند که خداوند توسط رسولانش به اطلاع بندگانش می‌رساند. مانند، جنت، جهنم، معاد، وجود خدا، رسالت و ... پس مراد از «یؤمنون بالغیب» یعنی: کسانی که به اشیاء و حقایق غیبی با اعتماد به سخن انبیاء علیهم‌السلام ایمان می‌آورند، اگر چه خود آنها را به چشم نمی‌بینند.

۳- عده‌ای، «غیب» را در اینجا به معنی «قلب» گفته‌اند، بدین معنا که متقین، حقایق دینی و آسمانی را قلباً باور می‌کنند و به آن ایمان می‌آورند، برعکس منافقان که به زبان ایمان می‌آورند ولیکن قلباً، منکر هستند. گفتیم «ابومسلم» همین توجیه را

---

۱. به تخریج طبرانی از ابن عباس ﷺ (در منثور: ۱/۲۶).

اختیار کرده است. اما این برخلاف نظر جمهور است.

۴- بعضی، «غیب» را «قضا و قدر» گفته‌اند. یعنی متقین اگرچه از حقیقت و کُنه تقدیر آگاه نیستند، ولیکن بنا به أمر خداوند و رسول او، بدون چون و چرا بدان ایمان می‌آورند.

۵- گروهی، مصداق «غیب» را ذات الله تعالی گفته‌اند. چون از نظر و ادراک محدود بشری غایب و غیرقابل مشاهده است. متقین با همین وضع نیز به او ایمان می‌آورند.[1]

۶- برخی، گفته‌اند، مراد از «غیب»، «قرآن» است. چون از لوح محفوظ و آسمان به کیفیتی غائبانه می‌آید، اما برای متقین این نزول غائبانه‌ی قرآن. مانع از ایمان آوردن آنها به این کتاب نمی‌شود.

۷- نزد بعضی دیگر از مفسران «غیب» عبارت است از: «کل ما اخبر به الرسول ﷺ ممّا لا تهتدی الیه العقول». یعنی: هر آنچه که رسول الله ﷺ خبر داده؛ از آن نوع خبرها که عقل را بدان راه نیست. قول معتبر نزد جمهور، توجیه دوم است که آنان اعتماداً علی الله و الرسول و الکتاب به حقایق غیبی ایمان می‌آورند. دو نکته‌ی دیگر نیز درباره‌ی «غیب» وجود دارد که در قسمت «علوم و معارف» ذکر خواهیم کرد.

دومین وصف «متقین»، اقامه‌ی نماز است که در جمله‌ی «و یقیمون الصلاة» بیان شده است.

توضیح لغوی «اقامة» و «صلوة»

نزد بعضی «اقامة» از: «اقمتَ الشیءَ اقامةً»؛ اذا اوفیتَ حقّه، مأخوذ است. یعنی ادا کردن حق چیزی یا کاری، به طوری که جای ایراد و گله‌ای باقی نماند. در این صورت «اقامة» به معنی «ایفاء» است. در قرآن نیز این معنا از این ماده به کار رفته

---

۱. ابن العربی (ابوبکر محمد بن عبدالله) به دلایلی این توجیه را تضعیف نموده است. (ر.ک: احکام القرآن: ۸/۱)، اما علامه آلوسی آن را قابل قبول گفته و خاطر نشان ساخته که اطلاق غیب به «الله» ضمنی است نه اصلی و حقیقی. (ر.ک: روح المعانی: ۱۱۴/۱).



است. آنجا که می‌فرماید: «قل یا اهل الکتاب لستم علی شیءٍ حتّی تقیموا التوراة و الانجیل ...» [مائده: ۶۸] : ای اهل کتاب! بر هیچ چیزی گامزن نیستید، تا اینکه حق تورات و انجیل را اداء کنید در اینجا «حتّی تقیموا» یعنی: حتی توفوا حقّهما بالعلم و العمل.

در آیه‌ی مورد بحثِ ما، اگر این معنا ملاحظه شود، معنی یقیمون الصلاة چنین می‌شود: «یعدلون ارکانها بأن یوقعوها مستجمعة للفرائض و الواجبات و السنن و الآداب»: در نماز تعدیل ارکان می‌کنند، به گونه‌ای که نماز را با رعایت تمام شرایط از فرض و واجب گرفته تا سنن و آداب، به جا می‌آورند.

بعضی اصل «اقامة» را «اقام العودَ» گفته‌اند. عرب می‌گوید: «اقام العودَ»: راست کرد چوب خشک را؛ آنگاه که چوب خشک و کج و معوجی را بر آتش حرارت می‌دهد و صاف و راست می‌کند. در این صورت معنی آیه این است: و راست می‌کنند نماز را و آن را از کجی و ناراستی و خرابی با رعایت شرایط و آداب، محفوظ نگه می‌دارند.

بعضی‌ها این کلمه را مأخوذ از «قامت السوق» می‌دانند. «قامت السوق» یعنی معامله‌ی بازار رواج و رونق یافت. با ملاحظه‌ی این توجیه، «یقیمون الصلاة» یعنی: نماز را با مراقبت ادامه می‌دهند و هیچگاه ناآگاهانه و بی‌وقت و با کسالت نماز نمی‌خوانند.

برخی دیگر آن را مأخوذ از «اقامت السّعی» دانسته‌اند. اقامتِ سعی به معنی جدّیت در سعی است. معنی آیه این است: «یتشمّرون لا دائها بلافترةٍ و توان»: همواره برای ادای نماز بدون سستی و کاهلی مواظبت و جدیت به خرج می‌دهند.

جمله‌ی «و یقیمون الصلاة» به دو معنا و مأخذ اول، در اصطلاح علم بلاغت، استعاره‌ی طبیعیه و به دو مأخذ دوم، مجاز مرسل است. از میان این توجیهات چهارگانه، توجیه اول مرجح است. از اغلب تفاسیر و ترجمه‌های قرآن، از کلمه‌ی «اقامه» معنی ایفاء برمی‌آید.[1]

«صلوة» مأخوذ از «تحریک الصّلوین» است. یعنی حرکت دادن دو طرفِ کمر.

---

۱. به عنوان نمونه: مأخذ سابق، ص: ۱۱۶ + تفسیر ابی السعود: ۵۴/۱ + احکام القرآن ابن العربی: ۱۰/۱ + کشّاف: ۴۹/۱.

نماز را «صلوة» می‌گویند چون دارای رکوع و سجده و حرکت است. بعضی دیگر می‌گویند در اصل مأخوذ از «مصلّی» است؛ دومین اسب که در مسابقه اسب‌دوانی، پس از اسبِ اول به خط پایان می‌رسد. نماز را «صلاة» می‌گویند. چون پس از کلمه‌ی توحید، دومین رکن اسلام است. عده‌ای هم گفته‌اند که از «صلَیتَ العصا» گرفته شده است، به معنی: عصا را با گرم کردن راست نمودی. نماز را هم «صلوة» می‌گویند چون اخلاق فاحشه را نابود و باطن آدمی را راست می‌گرداند.

نزد بعضی، معنی حقیقی «صلوة»، «دعاء» است. در حدیثی آمده، رسول اکرم ﷺ فرمودند: «اذا دُعی احدُکم الی طعامٍ فلیجب و ان کان صائماً فلیصلّ»[۱]. ماده‌ی «صلوة» در اینجا (فلیصّل) به معنی دعاست.[۲] در اصطلاح شرع، «صلوة» نام ارکان مخصوصی است که در اوقاتِ مخصوصی اداء کرده می‌شوند و دومین رکن اسلام به حساب می‌آید.

بدین ترتیب، معنی «صلاة» از معنی لغوی (دعاء) به یک حقیقت شرعی (نماز) منتقل شده است. خلاصه، متقین آنانند که به همراه ایمان به غیب، نماز را نیز اقامه می‌کنند. از این معلوم می‌شود که در نماز تمام انواع نمازها از فرض و واجب گرفته تا سنت و نفل، داخل هستند. امام «مقاتل» رحمهُ‌الله عقیده دارد که در اینجا منظور فقط نماز مفروضه است و امام «رازی» نیز قول او زا ترجیح داده است.[۳] اما طبق قول جمهور عام است بر تمام نمازها.[۴]

وصف سوم «متقین»، انفاقِ رزق است که در جمله‌ی آخر آیه با عبارات «و ممّا رزقناهم ینفقون» بیان شده است. توضیح این وصف در ضمن تفسیر آن فهمیده می‌شود.

ممّا - «مِن» در اینجا نزد جمهور نُحاة و مفسران، بعضیه است. خداوند در اینجا به دو حکمت «مِن تبعیضیه» آورد. اول اینکه تا انسان را متوجه این مطلب نماید که بر او انفاق تمام مال و رزق لازم نیست. بلکه دادن فقط مقداری از آن به فقراء و

---

۱. سنن ترمذی به روایت ابوهریره رضی‌الله‌عنه: ابواب الصوم (باب ماجاء فی اجابة الصائم الدعوة).
۲. «صلاة» به معانی رحمت، عبادت، نوافل، تسبیح، قراءت و ... نیز آمده است. (ر.ک: تفسیر قرطبی: ۱۶۹/۱).
۳. تفسیر کبیر: ۲۹/۲.   ۴. روح المعانی، ص: ۱۱۷.

نیازمندان کافی است. این حصّه خود به صورت‌های مختلفی در شرع از اموال شخص مالدار جدا می‌شود که زکات، عشر، صدقه‌ی فطر و ... نمونه‌هایی از آن هستند. دوم اینکه همه بدانند که اسراف و تبذیر جایز نیست. شخصی که مال و مکنت و دارایی دارد، همه‌ی آن را نباید بر خود خرج نماید. بلکه فقط به اندازه‌ای باید صرف نماید که واقعاً مورد نیازش است و از بقیه اموال، به مساکین و فقراء کمک نماید.

رزقناهم- «رِزْق» در لغت عبارت است از: «الاعطاء لما ینتفع الحیوان به» و در اصل به‌معنی «حظّ» و بهره و حصّه است. استعمال کلمه‌ی «رزق» در اصطلاح به معنی مفعولی آن یعنی «مرزوق»، (المنتفع به) است. گاهی به معنی «مِلک» نیز به کار می‌رود. مثلاً می‌گویند: «هذا رزق فلان»: این مِلک فلانی است. در لغت قبیله‌ی أزْد، «رزق» به معنی «شُکر» هم می‌آید. مثلاً می‌گویند: «رزق فلانٌ فلاناً»: شَکَرهُ. (ازو شکرگذاری کرد).

تعریف «رزق»

در مورد تعریف شرعی «رزق»، میان متکلّمان اختلاف وجود دارد.

«اشاعره» می‌گویند: «الرزق ما ساقه الله تعالی الی الحیوان فانتفع به؛ سواءٌ کان حلالاً او حراماً من المطعومات او المشروبات او الملبوسات او غیر ذالک»: رزق عبارت از غذا یا مایعات مشروب یا پوشاک و از این قبیل چیزهاست که خداوند متعال برای حیوان (اعم از ناطق و غیرناطق) به وجود آورده است؛ مساوی است که آن رزق حلال باشد یا حرام. (در هر صورت رزق گفته می‌شود).

برخی گفته‌اند: «الرزق ما یسوقه الله تعالی الی الحیوان یتغذّی به»: رزق چیزی است که خداوند برای حیوان می‌فرستد تا از آن تغذیه نماید.

«معتزله»، برعکس اشاعره در تعریف رزق، قید «حرام» را نمی‌آورند. آنان قائلند که حرام، رزق نیست.

جمهور اهل سنت و جماعت و همچنین ماتریدیه در تعریف «رزق» با «اشاعره» هم

عقیده‌اند.[1]

حال سؤال پیدا می‌شود که چطور درست خواهد بود که حرام را هم رزق بگوئیم؟

جواب این است که اطلاق «رِزق» به شیء حرام، به معنای موجودیت آن از طرف خداست. ظاهر است که مال و هر چیز دیگر -حلال باشد یا حرام- از طرف خداوند متعال است. اما این بدین معنا نیست که چون حرام هم مخلوقِ خداست، استفاده و دست زدن به آن جایز است، بلکه او تعالی، از آنجائی که تقاضای حکمتش بود، انسان را در میان جبر و اختیار گذاشت تا کمالاتِ خود را با کوشش‌های خویش به دست آورد. در این مورد نیز چنین است. او تعالی هم رزق حلال را پیش روی او گذاشت و هم رزق حرام را و اعلام فرمود که فقط استفاده‌ی حلال جایز است و استفاده از حرام موجب قهر و سخط او خواهد شد. در اینجا این خودِ انسان است که موظّف است راهِ مطلوبِ خداوند متعال را اختیار نماید و از دست زدن به حرام بپرهیزد.

حدیثی که در «سنن ابن ماجه» و همچنین از «ابونعیم» و «دیلمی» به روایت «صفوان بن امیه» رضی الله عنه مرویست مؤید صریح این نظر است. در آن حدیث آمده که یک اعرابی به نام «عمرو بن قرّة» نزد رسول الله ﷺ آمد و از روزگار ناسازگار خویش شکایت نمود. گفت: به گمانم خداوند برای من بدبختی را حتمی کرده است. آن حضرت علیه السلام جویای توضیح شدند، گفت: هر چه کوشش می‌کنم که رزق حلالی گیرم بیاید، موفق نمی‌شوم، ولی هرگاه قصد دزدی نمایم، زود به اینکار موفق می‌شوم. فکر می‌کنم خداوند مقدّر نموده مرا ازحرام رزق دهد!! آنگاه از آن حضرت علیه السلام اجازه خواست تا هر طور که دلش بخواهد برای خود کسبِ رزق نماید. رسول الله ﷺ در این موقع طوری ناراحت شدند که بر سر آن مرد فریاد برآورد و فرمود: «لا اذن لک و لا کرامة و لا نعمة»: هرگز به تو اجازه‌ی چنین کاری نمی‌دهم. و فرمود: «کذبت یا عدوّ الله! لقد رزقک الله رزقاً حلالاً طیّباً فاخترت ما حرّم الله

---

۱. ر.ک: الروض الازهر، ص: ۳۶۳ الی ۳۶۵.

علیک من رزقه؟!»: دروغ گفتی ای دشمن خدا! خداوند به تو رزق حلال عنایت فرموده است اما تو رزقی را انتخاب کرده‌ای که او بر تو حرام گردانیده است.

چنانکه ظاهراً پیداست، آن حضرت عليه‌السلام رزقِ حرام را هم به خداوند منسوب نمود، بنابراین همانطور که جمهور اهل سنت می‌گویند، حرام نیز «رزق» گفته می‌شود. اما برای پرهیز از اسائه‌ی ادب، نباید گفت خداوند به فلانی رزق حرام داد، بلکه باید این عقیده را داشته باشیم که آن کس به دلیل سوءِ تدبیر از رزقِ حرام امرار معاش می‌کند.

از اهل سنت، خصوصاً از احناف، مفسّر و عالِم بزرگ، شیخ «ابوبکر جصّاص» رحمهُ‌الله مصنّف تفسیر «احکام القرآن» در این مسئله با معتزله هم عقیده است،[1] اما این عقیده از یک دانشمندِ سُنّی یک مورد شاذ و غیرقابل اعتماد است.

«ینفقون» از «اِنفاق» است که لغةً به معنی «اِنفاد» (تمام کردن) می‌باشد. عرب می‌گوید: «انفقتُ الشيءَ»: انفدُتهُ. یعنی چیز را تمام کردم، از بین بُردم. «نفاق» نیز از همین ماده و به همین معناست. چون «منافق» ایمان خودش را تمام کرده و از بین می‌برد. به خرج کردن مال نیز بدین خاطر «انفاق» می‌گویند که بدین وسیله شخص ظاهراً حصّه‌ای از دارائی خویش را از دست می‌دهد. به زکات باشد یا حقوق واجبه دیگر و صدقه و خیرات، منظور از انفاق رزق در اینجا، انفاق از رزق حلال است. «ابن عباس» رضي‌الله‌عنه می‌فرماید، در اینجا منظور از «ینفقون» زکات است. «ابن مسعود» رضي‌الله‌عنه فرموده است، نفقه‌ی عیال، تطوّع و خیرات، همه در این بحث مورد نظر می‌باشند. از «ضحاک» رحمةالله مرویست که منظور، صدقات و خیرات -قبل از فرض زکات- یا انفاق در جهاد است.[2]

حکمت وجود اوصاف سه‌گانه در متّقین

تا اینجا به تفصیل دانستیم که اوصاف متقین عبارتند از: ۱- ایمان به غیب ۲- اقامه‌ی نماز ۳- انفاق آنچه که رزق داده می‌شوند.

---

۱. ر.ک: احکام القرآن جصّاص: ۲۵/۱.

۲. روح المعانی: ۱۱۸/۱ + درّ منثور: ۲۷/۱.

حکمت حصر اوصاف در این سه مورد، این است که اعمالی که انسان مکلف به ادای آنهاست، هر کدام دارای یکی از سه حالت است. یا از اعمال قلب هستند. یا اعمال قالب (اعضاء و جوارح) و یا اعمال مالیه. از اعمال قلبی، بزرگترین عمل اعتقاد به حقیقتِ توحید و نبوت و مِعاد است. وصف اول (یؤمنون بالغیب) بالاصالة به طرف همین سه اصل مشیر است. از میان اعمال قالب نیز، بزرگترین عمل، نماز است که فارقِ بین کفر و ایمان و ستون دین و معراج مؤمنان است و آن حضرت ﷺ درباره‌ی آن فرمود: «وجعلت قرّة عینی فی الصلاة»[1] و خداوند متعال آن را به نام ایمان یاد فرموده است: «و ما کان الله لیضیع ایمانکم» [بقره: ۱۴۳] که به اتفاق مفسرین منظور از ایمان، نماز است. وصف دوم (و یقیمون الصلاة) بیانگر همین عبادت مهم اسلام است. مراد از اعمال مالیه، اتفاق مال و دارایی خویش در راه خداست که وصف سوم (و مما رزقناهم ینفقون)، همین مورد را شامل شود. بدین ترتیب، چنانکه ملاحظه می‌شود، آیه، تمام جهات مکلفیت انسان را اجمالاً و اشارتاً بیان کرده است.

ترتیبی که در میان این سه وصف، حاکم است، از نوع «ترقی من الاعلی الی الادنیٰ» یا به عبارت دیگر: «من الأحق الی الحق» است. چون مرتبه‌ی توحید از همه بالاتر است و پس از آن، نماز و در آخر، انفاق فی سبیل الله یا همان حقوق العباد قرار دارد.

علوم و معارف

در تفسیر این آیه، بحث از «ایمان» و «غیب» و «انفاق» بود. راجع به هر کدام از این موارد، مطالبی وجود دارد که می‌توان آنها را معارف و علوم حاصل از این آیه یاد کرد. بعضی از آن مطالب را در ضمن تفسیر بیان کردیم. در اینجا اجمالاً مطالب دیگری نیز راجع به آنها یادآور می‌شویم:

◻ رابطه‌ی «ایمان» با «اسلام»

در یک تعریف لغوی دقیق، «اسلام» به تسلیم و گردن نهادن و «ایمان» به تصدیق و

---

۱. سنن نسائی به روایت أنس بن مالک ﷺ: باب عشرة النساء + مسند احمد: ۱۲۸/۳.

باور کردن می‌گویند. در بعضی از احادیث و گفته‌های بزرگان متوجه می‌شویم که گویا «ایمان» با «اسلام» به حیث معنای لغوی و ظاهراً فرق دارد. از اینجاست که در مورد رابطه و نسبت میان «ایمان» و «اسلام» اقوال مختلفی ارائه شده است. از آن اقوال، معروف‌ترین‌ها به شرح زیر هستند:

۱- در میانشان نسبت «عموم و خصوص مطلق» برقرار است؛ «ایمان»، خاص و «اسلام»، عام است. «ایمان» به تسلیم باطنی و قلبی می‌گویند و «اسلام» به تسلیم و تصدیق مطلق گفته می‌شود؛ به باطن باشد یا در ظاهر یا به هر دو. بنابراین، «ایمان»، اسلام گفته می‌شود ولی هر «اسلام»، ایمان نیست.

۲- «ایمان» و «اسلام» با هم نسبت «عموم و خصوص من وجهٍ» دارند. «اسلام»، نام انقیاد ظاهری و «ایمان» نامِ انقیاد باطنی است. گاهی این هر دو در یک شخص جمع می‌شوند، و گاهی فقط یکی از آنها در بعضی اشخاص دیده می‌شود. مانند منافقین که انقیاد ظاهری دارند، اما انقیاد باطنی ندارند.

۳- بین این دو، نسبت «تساوی» یا «تلازم فی الوجود» برقرار ا ست. یعنی: اسلامِ کامل، همان ایمانِ کامل است و برعکس. علامّه سید مرتضی زبیدی چنین قائل است. علامه ابن حجر عسقلانی نیز سخنی نزدیک همین معنا را دارد.

۴- میان آنها نسبت «تباین» هست. یعنی: «اسلام» فقط نام تسلیم و انقیاد احکام ظاهری و «ایمان» فقط اسم تصدیق قلبی و قبول مسائل اعتقادی و باطنی است.

۵- «ایمان» و «اسلام»، مسیرشان مشترک است، اما مبدأ و منتهای هر کدام فرق می‌کند. به تعبیر دیگر در میان آنها نسبت «اتحاد بالذات و مغایرت بالاعتبار» حاکم است. و به سخنی ساده‌تر: مغایر در ابتدا و متحد در انتها هستند.

قول اخیر از حضرت علامه «کشمیری» رحمةالله نقل شده که در ضمن محقق‌ترین قول نیز است.[1] توضیح این قول آنکه: «ایمان» از قلب برمی‌خیزد و بر زبان جاری

---

۱. سخن علامه «کشمیری» رحمهُالله در «انوار الباری» (ج: ۳، ص: ۶۵-۶۴) در این خصوص عین مطلبی است که مؤلف محترم در شمارهٔ «۴» بیان نموده است. به احتمال قوی قول نهایی یا مرجّح ایشان مطلبی است که مؤلف در آخر ذکر فرموده و این قولی است که حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمةالله در تفسیر خویش بلاواسطه از ایشان نقل نموده و به نقل از امام «ابن همام» آن را نظر متفق‌علیه اهل حق گفته است. (ر.ک: معارف القرآن اردو: ۱۱۲/۱).

می‌گردد و در ظاهر مظهر پیدا می‌کند و «اسلام»، برعکسِ آن از ظاهر و زبان به قلب سرایت می‌کند. پس مبدأ اسلام ظاهر و منتهای آن، باطن است و مبدأ ایمان باطن و منتهای آن ظاهر است؛ در حالی که مسیر هر دو یکی است.

در نتیجه‌ی این نظر، می‌توان گفت اسلامی که أثرِ آن در قلب سرایت نکند، نفاق محض و بی‌فایده است و ایمانی هم که در ظاهر جلوه‌گر نشود، در این دنیا اعتباری ندارد.

با عنایت به این توجیه، همه‌ی آیات و احادیث به ظاهر متعارض در این مورد، با هم سازش پیدا می‌کنند. در بعضی از آنها «اسلام» و «ایمان» دو چیز متفاوت و در بعضی دیگر، یک چیز معرفی شده‌اند. با قبول اتحاد ذاتی و مغایرت اعتباری آنها، هر کدام از این آیات و احادیث محمل مخصوص به خود را می‌یابند.

◻ غیب و مسئله‌ی «علم غیب»

لفظ «غیب» مصدر و قائم مقام وصف و به طور مبالغه به معنی «غایب» است. «غیب» یا «غایب» عبارت است از: «ما یجوز علیه الحضور و الغیبة»: هر چه که حضور و غیب او ممکن باشد، غیب یا غایب گفته می‌شود. اما نزد بعضی این دو با هم فرق دارند: «غیب» آن است که تو آن را نبینی، اگرچه ممکن است او ترا ببیند و «غایب» آن است که نه تو او را می‌بینی و نه او ترا. مثلاً، جنّ، نسبت به ما، «غیب» است. همچنین ملائکه، چون اگرچه ما آنها را نمی‌بینیم، ولیکن آنها ما را می‌بینند. خداوند نیز به این معنا «غیب» است و از این وجه می‌توان به او «غیب» گفت، اما «غایب» گفته نمی‌شود. برعکس کسی که در مجلس ما حضور ندارد. چون نه او ما را می‌بیند و نه ما او را. بنابراین آن کس، «غایب» است.

در تعریف خلاصه گفته‌اند: «الغیب ما لا تراه انت و الغائب ان لا یراکَ و لا تراه»

گفتیم که منظور از «غیب» در آیه، چیزهایی است که ما آنها را به چشم ندیده و نمی‌بینیم ولی چون خدا و رسول به وجودشان خبر داده است، به آنها ایمان می‌آوریم. مانند، الله، ملائکه، معاد، جنت، جهنم، تقدیر خیر و شر و ...

«غیب» به یک معنا در اصطلاح، به «علم غیب» نیز اطلاق می‌شود.

«علم غیب» عبارت است از: «ما لا یقع تحت الحواس و لا تقتضیه بداهة العقل»: علم غیب، علم به حقایقی است که ورای طور عقل و حواس هستند و جز خداوند کسی آنها را نمی‌داند.

این از عقاید اسلامی است که «علم غیب» مختص خداوند متعال است. آیات و احادیث زیادی نیز دال بر این واقعیت هستند. مثلاً آیه‌ی: «قل لا یعلم من فی السماوات و الارض الغیب الا الله ...» [نمل: ۶۵].

البته هستند فرقه‌هایی در اسلام که این علم را برای کسانی دیگر مانند انبیاء و اولیاء نیز جایز می‌دانند و این مسئله، از امّهات مسائل و اعتقادات آنان است و از این نظر این فرقه‌ها آماج مخالفت‌ها و دلایل کوبنده‌ی اهل حق قرار گرفته و خورده شده‌اند.

درباره‌ی «علم غیب» و مسائل آن و جواب مخالفین و موقف اهل سنت، در آیه‌های مربوطه ان‌شاءالله به تفصیل سخن خواهیم گفت.[1] در اینجا اجمالاً با تقسیم «علم غیب» آن را روشن می‌سازیم.

«غیب» به ذاتِ خود، بر دو قسم است: ۱ـ آنچه از حقایق غیبی که هیچ دلیلی بدان راه نمی‌یابد و این علم خاصه‌ی پروردگار عالمیان است. مانند علمْ قضا و قدر، حقائق روحانی، لطائف روحانی، علم روح، قیام ساعت (برپایی قیامت) و ... که علم مخلوقات را به حقیقت آنها راه نیست.

۲ـ آن نوع حقایق غیبی که به دلیل شناخته می‌شوند. مانند اسماء و صفات الله، معاد، احوال برزخ و ... که به دلایل شرعی انسان از آنها خبر دارد.

در تعریف عرفی دیگری «علوم غیب» را باز به دو قسم تقسیم کرده‌اند: ۱ـ علوم غیبی تشریعی، ۲ـ علوم غیبی تکوینی.

منظور از علوم تشریعی، مجموعه‌ی اوامر و نواهی و علومی هستند که برای اصلاح انسانها و راهنمایی آنان به طرف مقصد اصلی حیات و رضای پروردگار لازم هستند و علوم تکوینی حقایقی غیبی هستند که در زندگی دنیوی انسانها مستقیماً نقشی ندارند، از این وجه دانستن آنها برای هر کس لازم نیست.

---

۱. برای حصول آگاهی بیشتر از مسئلهٔ «علم غیب» ر.ک: شمشیر بران (از آثار مؤلف) + بوارق الغیب (اردو)، از: مولانا محمد منظور نعمانی + علم غیب؛ از: مولانا قاری محمد طیّب + ...

با توجه به این توضیح می‌فهمیم که چون علوم تشریعی برای اصلاح انسانهاست، خداوند آن را به پیامبران عطا می‌فرماید تا در پرتوِ آن، بهتر بتوانند کار دعوت و تبلیغ و تزکیه و تعلیم امت را انجام دهند. علم توحید، نبوت و معاد از اقسام این علوم هستند بنابراین در این علم که اصلاً از غیب سرچشمه می‌گیرد، انسانها هم شرکت دارند. اما علوم تکوینی، از آنجائی که لازم الاجراء و الاطاعة نیستند، خاصه‌ی اله العالمین هستند و اگر به فضل و کرم خویش چیزی از آن حقایق به انبیاء و اولیاء و مقربین عطاء فرماید، سخن دیگری است و این ثابت است. آیه‌ی «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الاّ من ارتضیٰ من رسول ...» [جن: ۲۶ تا ۱۸] به همین مطلب دلالت می‌کند. اما چنانکه واضح است، به این دانستن، «علم غیب» گفته نمی‌شود، بلکه به آن «اطلاع علی الغیب» می‌گویند که آن هم فقط شامل اجزای ناچیزی از اقیانوس بی‌ساحل و لامحدود علوم غیبی خداوند است و بس و این قسمت ناچیز هم فقط در جزئیات علم غیب است نه از کلیات آن.

«عالم الغیب» به آن ذاتِ برتری می‌گویند که تمام علوم تکوینی و تشریعی را از کلیات گرفته تا جزئیات، ازلاً و ابداً به طور یکسان در حیطه‌ی علم لایتناهی خویش داشته و بدون توسل و توسط به کسی یا ابزاری آنها را بداند و بفهمد. مسلماً این ذات، کسی دیگر جز الله تعالی نمی‌تواند باشد. فقط خداوند است که دارای این خصوصیت عظمی است و بس.

بنابراین «عالم الغیب علی الاطلاق فقط «او» است و کسی دیگر در این وصف با «او» شریک نیست».

◻ دلیل قرآنی برای ردّ نظریات اقتصادی مکتب سوسیالیستی و سرمایه‌داری

این آیه ضمناً دو نظام سیاسی و اقتصادی بزرگ دنیای جدید را نقض و ابطال و یک نظام مستحکم دیگر را اثبات و تایید می‌کند.

- از نظامها و مکاتب بزرگ سیاسی و اقتصادی یکی نظام کمونیستی و

سوسیالیستی است که به آن نظام اشتراکی و خلقی هم می‌گویند.[۱] لُبِ اهداف اقتصادی این مکتب این است که همه با هم کار کنند و در آخر ثمره به طور مساوی میان همه به صورت جیره‌بندی تقسیم شود. قدیماً در اصطلاح اسلامی به پیروان این عقیده «اباحیه» می‌گفتند. به سخن دیگر: «کمونیسم» جدید شکل سازمان یافته‌تری از «اباحیت» قدیم است که روی هم رفته دارای یک هدف مشترک هستند.

خداوند متعال با ابلاغ «و ممّا رزقناهم ینفقون»، پایه‌های این نظام را در سطح اجتماع و در حیطه‌ی معاشرات و معاشیات در هم می‌کوبد. چه، با این بیان ثابت می‌شود که کسبِ هر کسی رزقی است که از طرفِ خداوند متعال به خود او رسیده و هیچ کس دیگر در آن شریک نیست تا مکتبی بخواهد آن را از دست او گرفته و به طور مساوی در میان همه تقسیم نماید. خداوند با این فرموده، صراحتاً می‌فهماند که هر کس مالک حق خویش و برای او تصرف شخصی در آن به دلخواه آزاد است؛ برعکسِ آنچه که اشتراکیون و کمونیست‌ها می‌گویند.

- مکتب دیگر، مکتب سرمایه‌داری جدید است که امروز جهان را مسحور شعبده‌ها و پول‌بازیهای خود کرده است. سردمداران این مکتب عقیده دارند که اولاً، نبض سعادت در کیسه‌های زر و پول می‌تپد و ثانیاً، هر که هر چه داشته باشد، فقط برای خودش است و لازم نیست از آن به دیگران چیزی بدهد.[۲] اما خداوند متعال با بیان «ینفقون» اعلام می‌فرماید که در اموال و دارائی‌های اشخاص توانمند و پولدار حقوقی برای دیگران نیز وجود دارد که واجب است به آنان داده شود. مانند عشر، زکات، خراج، خیرات و ... در جایی دیگر می‌فرماید: «و فی اموالهم حق معلوم، للسائل و المحروم» [ذاریات: ۲۹]: در اموال آنان حق معلومی برای گدایان و محرومان وجود دارد.

پس بر خلاف نظر نظام سرمایه‌داری، در سرمایه‌ی مردم ثروتمند حقوق واجبه هم وجود دارد که باید به فقرا انفاق شود.

---

۱. برای حصول آگاهی از حقیقت، تاریخچه و اصول این مکتب، رجوع کنید به: مکتب‌های سیاسی (از: بهاءالدین پازارگاد): ۱۱۰ الی ۱۱۸ و ۱۴۸ الی ۱۵۶ + ورشکستگی لیبرالیسم و سوسیالیسم (از: قرضاوی).
۲. ر. ک: همان کتاب‌ها.

خداوند متعال با تردید نظر اقتصادیِ این دو مکتب، ضمناً مکتب غرّای اسلام را در جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی تأیید و حقیقتِ آن را ثابت می‌کند؛ چه، اسلام آیینی است که حق را در هر مورد به حقدار می‌دهد و از وضع مساکین و قشر محروم جامعه نیز غافل نیست، بلکه با ایجاد قوانینی پربار و عادلانه، اشخاص توانمند را به رضایتِ کامل آنان وادار به کمک به فقرا می‌نماید.[۱]

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «و مما رزقنهم ینفقون» ـ افاضه‌ی علوم عرفانی اولیاءهم در این عموم (انفاق) داخل است یعنی کمالاتی که خداوند کریم به ایشان عطا فرموده است به بندگان خدا افاضه و صرف می‌کنند.

قوله تعالی: «والذین یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک ...» ـ از این آیه معلوم شد که بر مرید لازم است همان طور که بر شیخ خود عقیده دارد بر تمام مشایخ اهل حق عقیده داشته باشد البته در اعمال و وظایف فقط اتباع شیخ خود را نماید.[۲]

وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَ بِالْآخِرَةِ
و آنانکه ایمان می‌آورند به آنچه که فرو آورده شده به سوی تو و آنچه فرود آورده شده پیش از تو، و به آخرت

هُمْ یُوْقِنُوْنَ ﴿۴﴾ اُولٰئِکَ عَلٰی هُدًی مِّنْ رَّبِّهِمْ وَ اُولٰئِکَ هُمُ
آنان یقین دارند ● ایشانند بر هدایت از جانب پروردگار خویش و ایشانند

الْمُفْلِحُوْنَ ﴿۵﴾
رستگاران ●

---

۱. برای حصول آگاهی از سیستم اقتصادی اسلام، ر.ک: اسلام کا اقتصادی نظام (اردو)، از: حفظ الرحمٰن سیوهاروی + اسلام اور جدید معیشت و تجارت (از: قاضی محمد تقی عثمانی).

۲. بیان القرآن تهانوی: ۱/۵-۴.



تفسیر و تبیین

والذین یؤمنون بما انزل الیک ... (۴)

اولین بحث حول و حوش این آیه، این است که آیا این جمله دنباله‌ی جمله‌ی قبل است یا خود جمله‌ای مستقل درباره‌ی کسانی دیگر است؟ در این مورد دو نظر وجود دارد.

گروهی می‌گویند که این آیه ادامه‌ی بیان قبلی و حاوی سه صفت دیگر از اوصاف متقین است.

گروهی دیگر این آیه را بیانی دیگر برای توضیح و توصیف حال مؤمنانی دیگر می‌دانند. این تفسیر از حضرت ابن عباس و ابن مسعود رضی‌الله عنهما و کسانی دیگر مروی است. این گروه می‌گویند، اینجا بیان حال مؤمنانی است که قبلاً معتقد به دین مسیحیت یا نصرانیت بودند ولی با بعثت حضرت محمد ﷺ به دین اسلام گرویدند.

طبق این تفسیر، «متقین» دو گروه هستند که در این آیه و آیه‌ای که قبلاً تفسیر شد، توصیف شده‌اند. گروه اول مؤمنانی بودند که به غیب ایمان آورده و اقامه‌ی صلاة کرده و انفاق می‌نمودند و گروه دوم، آن دسته از اهل کتاب هستند که مسلمان شده بودند.[۱]

اگر این تفسیر را بپذیریم، حتماً این سؤال پیش خواهد آمد که، وقتی مسیحیان و یهودیان مسلمان می‌شدند، طبعاً از مؤمنین محسوب گشته و امت محمد علیه‌السلام قرار می‌گرفتند؛ مؤمنانی که وصفشان در آیه‌ی قبلی آمد، دیگر چه نیازی وجود داشت که مؤمنین اهل کتاب را جداگانه در آیه‌ای دیگر با عطف، بیان نماید؟

در جواب این سؤال سخنان متعددی به شرح زیر نقل شده است:[۲]

۱- به تصریح احادیث، گروهی وجود دارند هستند که به ایمان آوردن، دارای دو أجر می‌شوند. نصاریٰ نیز از زمره کسانی هستند که با ایمان آوردن به حضرت محمد علیه‌السلام مستحق دو أجر می‌شوند، چون قبلاً نیز به یک پیامبر (عیسی یا موسی علیهما‌السلام) ایمان آورده بودند و با ظهور اسلام به خاتم المرسلین ﷺ نیز ایمان آوردند.

---

۱. ر.ک: تفسیر ابن کثیر: ۴۳/۱ + روح المعانی: ۱۱۹/۱.
۲. ر.ک: روح المعانی: ۱۲۰/۱-۱۱۹

بنابراین، برخلاف سایر مؤمنین، ثواب ایمان اهل کتابِ مسلمان، از دو جهت است. از این وجه آنان را جداگانه وصف نمود.

۲ـ ایمان آوردن مشرکان از روی عقل بود، چون قبلاً با توحید و انبیاء علیهم‌السلام و کتب آسمانی آشنایی نداشتند و بت می‌پرستیدند و با آمدن اسلام عقلاً خوبیهای آن را درک نموده و به آن ایمان آوردند. اما ایمان آوردن اهل کتاب، پیامد نقل بود. زیرا آنان قبلاً در کتابهایشان مکرّراً حقانیّت اسلام و پیامبر آخر زمان را خوانده بودند و این نقلاً برایشان ثابت بود. به دلیل مغایرت دو نوع ایمان، این دو گروه مؤمنان را نیز جداگانه وصف می‌نماید.

۳ـ مغایرت مذکور، نتیجه‌ی مغایرت میان ایمان دو گروه مؤمنان از حیث نشأت و کیفیت می‌باشد. بدین توضیح که مشرکان قبلاً هیچ چیز از خدا و رُسُل و کتب آسمانی و سایر حقایق غیبی نمی‌دانستند. و وقتی مسلمان شدند، ایمانشان بالغیب بود، اما ایمان اهل کتاب، از راه معرفتِ قبلی بود؛ معرفتی که خداوند درباره‌ی آن می‌فرماید: «یعرفونه کما یعرفون ابناءَهم» [بقره: ۱۴۶].

۴ـ تغایر مزبور، به دلیل مغایرت حال قبلی مسلمانان اهل کتاب و سایر مؤمنان می‌باشد. یعنی: از اهل کتاب کسانی مسلمان شدند که در زمان نامسلمانی نیز ایمانشان آلوده به شرک نبود، برعکس مؤمنانی که قبلاً در زمان جاهلیت آلوده به شرک و بت‌پرستی بودند.

۵ـ این مغایرت در توصیف، از قبیل تخصیص بعد التّعمیم و به اصطلاح بیان نسبت «عموم و خصوص» میان این دو گروه مؤمنان است. در آیه‌ی قبلی نیز، گروه دوم از مؤمنان مدّنظر بودند، اما در این آیه خصوصاً ذکر شدند تا حالشان بهتر دانسته شود. بعضی گفته‌اند که این تخصیص بعد از تعمیم، بنا بر فضیلت آنهاست. چون همانطوری که قبلاً بیان شد، ایمانشان از دو جهت و تبعاً دارای دو أجر و ثواب بود.

در همین توجیه، این سؤال رخ می‌دهد که اگر قبول کنیم ایمان اهل کتاب دارای دو أجر است، پس ثابت می‌شود که اگر یهودیان یا مسیحیان به حضرت محمد ﷺ نیز ایمان بیاورند، از این امت افضل و برتر هستند، در حالی که در آیه‌ی «وکنتم خیر امةٍ»

[آل عمران: ۱۱۰] و آیه‌ها و احادیث دیگر، امت مسلمه برترین امت معرفی شده است.

علما در جواب این اشکال گفته‌اند که این فقط یک فضیلت جزیی است و از آن لازم نمی‌آید که از هر حیث و به طور کلی از امت مسلمه افضل باشند. چه بسا افرادی عادی دارای کمالی جزئی هستند که ممکن است افراد صاحب کمال از آن محروم باشند. مثلاً یک عالم، از یک حافظ محض برتر است. اما در فضیلتِ حفظ، حافظ از او افضل است. یا مثلاً حضرت موسی علیه‌السلام در علوم تشریعی و نبوت از «خضر» علیه‌السلام برتر و یک پیامبر اولوالعزم بود. اما می‌بینیم که برای کسب علوم تکوینی شاگرد «خضر» می‌شود، بدون اینکه از مرتبه‌ی او کاسته و بر مرتبه‌ی «خضر» افزوده شود. فضیلت مؤمنان اهل کتاب نیز کلی نیست، بلکه جزئی و در مقابل افضلیت کلی امت مسلمه قابل مقایسه نیست.

در هر حال این بحث پیرامون نظر کسانی رُخ می‌دهد که قابل به مغایرت «الذین» در این آیه و «الذین» در آیه‌ی قبلی هستند. اما طبق نظر آنان که این آیه را ادامه‌ی توصیف متقین و دنباله‌ی آیه‌ی قبلی می‌دانند، این توجیهات و سؤال و جواب‌ها بوجود نمی‌آیند.

به نظر این گروه، این آیه، عطف بر موصول اول «والذین یؤمنون بالغیب ...» و از قبیل عطف جمله بر جمله است. در آن آیه سه وصف از متقین بیان شد و در این آیه سه وصف دیگر (ایمان بما انزل الیک، ایمان بما انزل من قبلك و ایقان بالاخرة) نیز بر آن اوصاف اضافه شد که جمعاً در طی این دو آیه شش وصف متقین بیان شده است.

بسیاری از محققین همین تفسیر را ترجیح داده و گفته‌اند، این مغایرت، مغایرت بین ذوات نیست، بلکه بین اسماء و صفات است. ظاهر است که مفهوم صفت «یؤمنون بالغیب» یک چیز است و مفهوم صفت «یقیمون الصلاة» و «یؤمنون بما انزل الیک» و ... چیزی دیگر.

دلایلی ظاهری نیز این نظر را قوّت می‌بخشد. از آن دلایل یکی اینکه، ایمان به کتاب‌های منزّل، خاصه‌ی اهل کتاب و فقط بر آنان فرض نبود، بلکه بر این امت هم فرض است، چنانکه مسلمانان همه اجمالاً به تمام انبیاء علیهم‌السلام و کتابها و

صحیفه‌هایشان ایمان دارند. همین طور ایقان به آخرت که از عقاید تمام مؤمنان است و مخصوص اهل کتاب نیست. دیگر اینکه، همه‌ی اهل کتاب به دین خودشان ایمان نیاورده بودند. مثلاً یهود هیچ گاه حضرت عیسی علیه‌السلام را قبول نداشتند که در این صورت مصداق واقعی وصف «یؤمنون بما انزل من قبلک» نبودند، در حالی که مسلمانان، موصوفِ حقیقی و بارزترِ این وصف هستند.

و بالاخرة هم یوقنون- آنان (متقین یا اهل کتابِ مسلمانان- به هر توجیهی که باشد) کسانی‌اند که به روز آخرت هم یقین دارند.

«آخرة» مؤنث کلمه‌ی «آخِر» است. به این صیغه، اسم فاعل است و اگر حرف «خ» مفتوح شود، صیغه‌ی اسم تفضیل می‌گردد. این کلمه در اینجا صفتِ موصوف محذوفی است و آن موصوف محذوف «الدار» است. اصل عبارت این است: «و بالدّار الآخرة هم یؤقنون». نزد بعضی از نحویان، موصوف «النَشأة» است. یعنی: «و بالنشأة الآخرة هم یوقنون».

● از عجایب ترکیبات و توجیهات، تفسیری است که «محمد اَتَکی» و «غلام احمد قادیانی»[1] راجع به این جمله ارائه داده‌اند. اینان موصوف محذوف را «النبوَة» گفته‌اند. یعنی: «و بالنبوة الآخرة هم یؤقنون» که منظورشان از این توجیه، اثبات ادعای خویش در آخرین نبی بودن است!! تفسیری که از هیچ مفسری از سَلَف و خلف مروی نیست و در واقع یک تحریف مسخره و بدیهی البطلان است. توجیهی که مفسران از این جمله ارائه داده‌اند، در واقع مأخوذ از خود قرآن است بعضی از آیات قرآن بعضی آیات دیگر را تفسیر می‌کند و می‌بینیم که در جایی دیگر از قرآن آمده است: «و لدار الآخرة خیرٌ ...» [نحل: ۳۰] و آیه‌های دیگر که در آنها موصوفِ «آخرة»، «دار» ذکر شده است. خلاصه توجیه «اتکی» و «غلام احمد» یک تحریف آشکار و بی‌معنا بیش نیست و مفسران به اتفاق موصوف محذوف را «الدار» یا «النَشأة» می‌دانند.

قراءَات در «بالآخرة»: قراءَت «آخرة» به دو صورت روایت شده است. یکی قراءت

---

۱. از منکران ختم نبوت و مدّعیان نبوت هستند. اول الذکر در پاکستان و بلوچستان و ثانی الذکر در هند بپا خاستند. تاکنون کتابهای کوچک و بزرگ زیادی در ردّ نظریات پوچ آنان و پیروانشان نوشته شده است.

جمهور که در آن «لام» ساکن می‌شود: «بِالْآخرةِ» و دیگر قراءت «ورش» که در آن همزه به «لام» داده شده و خود همزه حذف می‌گردد: «بِلَاخِرَةِ».

«یوقنون» از «ایقان» است. به معنی داشتن چیزی به تحقیق و باور کردن یقینی آن، به طوری که در شناخت خویش کاملاً مطمئن باشد. به این تصدیق اصطلاحاً «یقین» می‌گویند. اصل «ایقان» از «یَقَنَ الماءُ» است. یعنی: صاف شد آب. آنگاه که از حرکت بایستد و چنان زلال و شفاف شود که اشیای زیر آن ظاهر گردد.[1]

به علم یقینی و مطمئن نیز از این جهت «یقین» و «ایقان» می‌گویند که در آن فکر کاملاً ساکن و پر از اطمینان است؛ چون حقیقت برای شخص متحقّق شده و کاملاً واضح است. «یقنتُ یقیناً» و «اَیقنتُ» و «استیقنتُ» همه از یک ماده و به یک معنی هستند.

تعریف یقین

علامه «واحدی» و گروهی دیگر گفته‌اند: «الیقین ما یکون عن نظره استدلالاً»: یقین حاصل نظر و استدلال شخص است. از این رو اینان «علم بدیهی» را به یقین وصف نمی‌کنند، بلکه یقین را صفت علم نظری و استدلالی می‌دانند و به همین جهت گفته شده که علم خداوند متعال «یقینی» نیست، بلکه «حضوری» است که فراتر از قلمرو یقین می‌باشد.[2]

امام «نسفی» و بعضی ائمه‌ی دیگر می‌گویند: «الیقین العلم الذی لایحتمل النقیض»: یقین، علمی است که احتمال وجودِ نقیض خویش را نداشته باشد. یعنی مثلاً اگر دانسته شد که چیزی چنین است، حتماً چنین است و احتمال چنان بودن آن نباشد. بنابراین، به نظر «نسفی» و همفکرانش علم خداوند متعال نیز موصوف به «یقینی» می‌شود، چون محکم و بلانقیض است.

اما چون تمام اوصاف خداوند توقیفی (ثابت از قرآن و حدیث) هستند و این وصف از قرآن و حدیث ثابت نیست، بهتر این است که به کار بُرده نشود.

امام «غزالی» گوید: «یقین بین دو معنا مشترک است: ١ ـ عدم شک، ٢ ـ اعتماد و

---

١. النهر الماد، حاشیهٔ «البحر المحیط»: ٣٩/١.
٢. روح المعانی: ١٢٢/١.

اطمینان قلبی نسبت به آن بدون نیاز به دلیل».[۱] مانند یقین به رزّاقی خداوند. یقین به موت، یقین به قیامت و ... .

امام «راغب اصفهانی» گفته است: «الیقین من صفات العلم فوق الدّرایة و المعرفة»:[۲] یقین یکی از اوصاف و درجات عِلم است که مرتبه‌اش بالاتر از معرفت است.

درجات «یقین»[۳]

بعضی در توضیح و تبیین «یقین» و مراتب آن گفته‌اند: علمی که در آن شبهه و شکّی وجود نداشته باشد، به سه صورت جلوه گر می‌شود:

۱ـ به صورت علمی که نفی شبهه از آن به طریق استدلال و تعقل باشد. به این درجه، «علم الیقین» گویند. مانند علم عامّه‌ی علماء نسبت به خدا و توحید و آخرت و نبوت و ... که بر پایه‌های استدلال و عقل قرار دارد.

۲ـ به صورت علمی که نفی شک و شبهه از آن به مشاهده انجام گرفته است. این درجه را «عین الیقین» می‌گویند و مرتبه‌اش بالاتر از «علم الیقین» است. مانند علمِ خواصّ و اولیاء.

۳ـ به صورت علمی که نفی شبهه از آن هم به عقل و استدلال باشد و هم به مشاهده و عالِم به کنه و حقیقت آن راه یافته باشد. به این درجه، «حق الیقین» می‌گویند که مختص به اخصّ خواص مانند انبیاء و مقربان است.

پس، «یقین» دارای سه درجه است: ۱ـ علم الیقین، ۲ـ عین الیقین، ۳ـ حق الیقین. علامه «ابن تیمیه» در تشریح این سه درجه‌ی یقین مثال ساده‌ای نوشته که خلاصه‌ی آن بدین قرار است: شیرینی عسل حقیقتی است که در خودِ عسل نهفته است. اگر کسی آن را ندیده و از آن نخورده باشد ولی از دیگران شنیده که مزّه‌اش شیرین است، این علمِ او نسبت به شیرینی عسل «علم الیقین» است. اگر نخورده، ولی

---

۱. احیاء علوم الدین. علامه آلوسی گرایش قلبی خود را به همین معنی گفته است. (روح: ۱۲۲/۱).

۲. المفردات، ص: ۵۰۲.

۳. ر.ک: خلاصة التصّوف (از: مؤلف)، ص: ۷۰ + منازل السائرین (از: خواجه انصاری) + مدارج السالکین (از: ابن قیم): ۴۵۲/۲ الی ۴۵٦ + رسالهٔ قشیری، ص: ۴۷ + سایر کتب و رسائل عرفانی و تصوف.

آن را دیده و شیرینی آن کاملاً برای او واضح است، علم او «عین الیقین» است و اگر آن را دیده و مزّه‌اش را چشیده باشد، دارای «حق الیقین» است. می‌توان گفت، «علم الیقین» علم عوام، «عین الیقین» علم سالکین و «حق الیقین» علم انبیاء و اولیای کامل و مقرّبان است.

در عبادات نیز این درجات سه‌گانه وجود دارند. مثلاً یک شخص عامی و بی‌بهره از معرفت، به فضیلت نماز فقط اعتقاد قلبی دارد و آن را به قصد همین فضیلت به جا می‌آورد. این «علم الیقین» است. اما یک شخص عارف، همین فضیلت و حقیقتِ برتر نماز را عیاناً مشاهده می‌کند. پس او هم علماً به آن یقین دارد و هم عیناً مشاهده‌اش می‌کند. این «عین الیقین» است. باز یک عارف کامل‌تر و مقرب در حقیقتِ نماز چنان محو می‌شود که کاملاً در آن استغراق می‌یابد و از خودش گم می‌شود. این «حق الیقین» است. بر أثر همین مراتب است که نماز نمازگزاران با هم فرق می‌کند.

این نیز ضمناً دانسته شود که «حق الیقین»، جامع جمیع درجات یقینِ است. «عین الیقین» جامع دو درجه‌ی اولی است و «علم الیقین»، فقط علم یقینی است. پس موقنین درجه‌ی اول همزمان، یقین هر سه درجه را دارند. اما موقنین درجه‌ی دوم، دارای یقین درجه‌ی متوسط و ادنی هستند و موقنین درجه‌ی ادنی، فقط یقین ادنی را دارند.

در جمله‌ی «و بالاخرة هم یوقنون» هر سه مراتب یقین به مقتضای حال موقنین ملحوظ می‌باشند.

اولئک علیٰ هدیً من ربّهم ... (۵)

اولئک علی هدی من ربّهم- مشارالیه «اولئک» افراد موصوف در دو آیه‌ی قبلی (الذین ...و و الذین ...) است. مساوی است که همه‌ی آنها یک گروه باشند، یا دو گروه، چنانکه در اختلاف اقوال بیان کردیم.

«هدیً» یعنی: هدی عظیمةً. هدایت بزرگ. در اینجا یک مضاف محذوف وجود دارد. اصل عبارت این است: «اولئک علی هدیً من هدی ربّهم». یعنی: این گروه بر

هدایتی بزرگ از هدایت‌های پروردگارشان قرار دارند. (خداوند آنها را هدایت داده و موفق به انتخاب راه صحیح کرده است).

«من رَبّهِمْ»: جمهور قرّاء، این قسمت را به کسر «هـ» می‌خوانند. اما «ابن هرمز» به ضمّ خوانده است: «من رَّبِّهُمْ». بعضی هم «ن» را در «راء» با غنّه ادغام می‌کنند.

و اولئک هم المفلحون- مشارالیه «اولئک» باز همان گروه مذکور است و عطف بر جمله‌ی گذشته می‌باشد.

«مفلحون» از «فلاح» است که در لغت به معنی «شقّ» و «قطع» می‌باشد. مانند «فلق» و «فلذ». عرب می‌گوید: «فَلَح» یعنی: قطع کرد، شق کرد. در اصطلاح، «فلاح» عبارت است از کامیاب شدن: «الفوز و الظفر بادراک البغیة ...»: فوز و کامیابی با رسیدن به مطلوب خویش، به گونه‌ای که کوچک‌ترین خلل و کمبودی در میان نباشد. شخص رستگار و کامیاب را «مُفلح» می‌گویند، چون او با کارهای خوب و نتیجه‌ی درخشان آنها، گویا خودش را از دیگران بُریده و قطع کرده و متماز شده است.

نزد علماء برای بیان کامیابی و موفقیت کامل یک شخص کامل‌ترین لفظ، «فلاح» است. چون متقین و مؤمنین با ایمان آوردن و عمل صالح کردن راهِ خدا را انتخاب کرده‌اند، کاملاً رستگار و موفق هستند.

اگر از این دو «اولئک»، همان یک گروه را مُراد بگیریم، این سؤال پیش می‌آید که چرا خداوند در این آیه دو چیز برای آنان ذکر فرموده است در حالی که فقط یکی از آنها هم کافی بود؟ جواب این است که آنان که ایمان می‌آورند، دارای دو مقام و ثمره می‌شوند: یکی در دنیا و دیگری در آخرت. در دنیا همیشه بر راه هدایت گامزن هستند و درآخرت رستگار خواهند شد. این دو جمله برای بیان این دو ثمره‌ی ایمانِ مؤمنین است.

علوم و معارف

▣ دلیل ختم نبوت

آیه‌ی «والذین یؤمنون بما انزل الیک ...» دلیل بر ختم سلسله‌ی نبوت به حضرت محمد ﷺ است. طریق استدلال از این آیه برای اثبات این واقعیت، بدین صورت



است که، خداوند مؤمنان را به خاطر ایمان آوردن به کتب سماوی -اعمّ از کتابهای انبیای گذشته و کتاب پیامبر اسلام ﷺ (قرآن)- می‌ستاید. پس مؤمنان کامل و واقعی آنانند که اولاً به قرآن ایمان می‌آورند و ثانیاً به تمام کتب آسمانی گذشته. و چنانچه فقط به قرآن یا کتب قبلی، بدون دیگری، ایمان داشته باشند، مؤمن نیستند. از اینجا ثابت می‌شود که قرآن، آخرین کتابِ خداست که تبعاً مبلّغ و معلّم آن یعنی حضرت محمد ﷺ نیز آخرین نبیِ خدا می‌باشد. چون اگر قرار بود پیامبر یا پیامبرانی دیگر هم مبعوث شوند، شرط ایمان، نمی‌بایست فقط ایمان آوردن به کتابهای گذشته و کتاب حاضر (قرآن) ذکر می‌شد، بلکه همانگونه که خداوند فرموده «و ما انزل من قبلک»، حتماً این را نیز می‌فرمود که: «و ما یُنزل من بعدک» یا جمله‌ای شبیه این. یعنی متقین یا مؤمنین کسانی‌اند که هم به کتابهای گذشته ایمان دارند و هم به قرآن و هم به کتابهایی که بعداً بر پیامبران آینده نازل می‌شود و می‌بینیم که در آیه چنین چیزی نیست. ولی در کتب سابق می‌بینیم که مؤمنینِ آن زمان به ایمان آوردن به پیامبر آخر زمان و کتابِ او دستور داده شده‌اند.

▣ حکم ایمان به کتب آسمانی پیشین

علامه «دوانی» گفته است، ایمان به کتب سماوی گذشته بر مسلمین فرض کفایه است،[1] اما جمهور فقهاء و علمای امت به این حکم قائل نیستند.

به عقیده‌ی جمهور اهل سنت، ایمان به تمام انبیای گذشته و کتابهای نازل شده بر آنان اجمالاً فرض عین است، همان طور که ایمان به قرآن اجمالاً بر همه فرض عین و تفضیلاً فرض کفایه است.

▣ فضیلت چهار آیه‌ی ابتدایی سوره‌ی «بقره»

برای چهار آیه‌ی ابتدایی سوره‌ی «بقره» (از «الم ...» تا «و اولئک هم المفلحون»)، در احادیث فضایل مخصوصی وارد شده است.[2] پاره‌ای از این فضایل ذیلاً بیان

---

۱. روح المعانی: ۱۱۲/۱.

۲. مجموعهٔ فضایل مستند این آیه‌ها را نگاه کنید در: الدر المنثور، ج: ۱، ص: ۲۸.

می‌شود.

● در زوائد مسند امام احمد و مستدرک حاکم و سنن بیهقی روایتی از «ابی بن کعب» رضی الله عنه نقل شده حاکی از این جریان که: روزی ما در محضر رسول الله ﷺ نشسته بودیم که مردی وارد شدِ و برادر دیوانه‌اش را که دست‌هایش را بسته بود، به همراه داشت. (او قصد داشت آن حضرت علیه السلام با انفاس روحانی او را مداوا نماید) رسول الله ﷺ اول سوره‌ی «فاتحه» و بعد، چهار آیه‌ی اول سوره‌ی «بقره»[1] را خواند و بر او دم زد. مرد دیوانه، سلامت خود را باز یافت.

● در روایتی از «محمد بن سیرین»، آمده که گفت: حضرت «ابن عمر» رضی الله عنه به من خبر داد که از رسول الله ﷺ شنیده‌ام که فرمود: هر کس در شب سی و سه آیه از قرآن را بخواند، خداوند او را تا صبح از شرّ تمام بلیّات آسمانی و زمینی محفوظ نگه می‌دارد، مگر اینکه در تقدیر آن شرّ سبقت کرده باشد و هر که در روز آن آیات را بخواند تا شب از شرّ تمام بلیات محفوظ می‌ماند، مگر اینکه در تقدیر، آن شر سبقت کرده باشد و آن آیات اینها هستند: چهار آیه‌ی اول بقره (تا «مفلحون»)، آیه‌ی کرسی با دو آیه‌ی بعدش، سه آیه‌ی آخر سوره‌ی «بقره» از («لله ما فی السماوات» تا آخر)، سه آیه‌ی سوره‌ی اعراف (از «انّ ربکم الله الذی» تا «محسنین»)، دو آیه‌ی آخر سوره‌ی «بنی‌اسرائیل» (از «قل ادعوا الله» تا «کبّرهُ تکبیراً»)، ده آیه‌ی ابتدائی سوره‌ی «صافات» (تا «من طین لّازبٍ»)، دو آیه‌ی سوره‌ی «رحمان» («یا معشر الجنّ ....» با «فبأیّ الآءِ ....» و «یرسل علیکما شواظ ....» با «فبأیّ الآء ....»). چهار آیه‌ی آخری سوره‌ی «حشر» (از «لو انزلنا هذا القرآن ....» تا آخر) و دو آیه‌ی سوره‌ی «جنّ» (از «و انّه تعالی جَدُّ ربنا» تا «شططاً»).

«محمد بن سیرین» (راوی حدیث) می‌گوید: من از آن به بعد همیشه بر خواندن این آیات در شب و روز عامل بودم. اتفاقاً در سفری، گذرم از بصره به سرزمین ایران افتاد. شبی در بیابانی در حوالی شوشتر رحل توقف انداختیم. مردمانی از سوی شوشتر آمدند و به ما خبر دادند که این مکان بسیار ناأمن است و هر آن احتمال دارد

---

۱. و همچنین چند آیه دیگر از جاهای متفرق دیگر. (همان، ص: ۲۸).

مورد غارت راهزنان قرار گیرید و گوشزد کردند که بهتر است هر چه زودتر از اینجا به جایی دیگر برویم. همه‌ی همراهان رفتند، به جز من با دو غلام همراهم که به سبب خستگی مفرط قادر نبودیم به راهپیمایی ادامه دهیم. من احتیاج شدیدی به استراحت داشتم و قلباً به أثر آیات مقدس اطمینان کامل داشتم. یکبار آن آیه‌ها را خوانده بر خویش دم زدم و هر سه نفر به خواب رفتیم. مدتی نگذشته بود که صدای سنگین زمین را احساس کردیم و لحظه‌ای بعد دیدیم لشکری به طرف ما می‌آید. چون بالای سرِ ما رسیدند توقف نمودند. حدود سی نفر بودند که همه مسلح بودند. از آنان یکی بر ما بانگ زد: اثاث و امتعهٔ خویش را رها کنید! لباسهای تن را هم به جز ازار (شلوار) خارج کنید و خودتان کنار بروید، و گرنه کشته می‌شوید! اما ما تکان نخوردیم. چون چنین دیدند، از هر چهار طرف ما را محاصره کرده و مردانی از آنها با نیزه‌هایشان بر ما هجوم آوردند. می‌دیدم که نیزه‌ها به طرف ما نشانه می‌آید، اما باز به عقب برمی‌گشت. بدون اینکه به ما اصابت کند. آنها تعجب‌زده شده بودند. بیش از سی مرتبه این حمله را تکرار کردند، ولی حملاتشان مؤثر نمی‌شد. تا اینکه فجر طلوع نمود و ما به نماز صبح ایستادیم. آنان هاج و واج ایستاده ما را تماشا می‌کردند. چون نماز را تمام کردیم، دزدان گریخته بودند. وقت صبح از آنجا کوچ کردیم. در راه یکی نزد ما آمد و حیرت‌زده پرسید: شما انسان هستید یا جن یا مخلوقاتی دیگر؟! گفتم: انسان هستیم. گفت: عجیب است! ما شما را می‌دیدیم، ولی هرگاه می‌خواستیم بر شما حمله آوریم، دیواری آهنین در برابر ما سدّ می‌شد و ضربه‌ی نیزه‌هایمان بی‌اثر می‌ماند. حقیقتِ حالتان را برای ما بازگویید. گفتم: من «محمد بن سیرین»، شاگرد و خادم حضرت «أنس» ﷛ خادمِ خاصِ رسول الله ﷺ هستم. «ابن عمر» ﷠ به من دعایی یاد داده‌اند که هرگاه آن را ورد می‌کنم، هیچ ضرر و ضربه‌ای بر من کارساز نمی‌شود. ابن نجّار در تاریخ خود این حکایت را نقل نموده است.[1]

● «طبرانی» و «بیهقی» از حضرت «ابن عمر» ﷠ روایت کرده‌اند که فرمود: «آیه‌های اول سوره‌ی بقره تا «هم المفلحون» و آیه‌های آخرِ آن از «آمن الرسول ...»»

۱. به نقل از تفیسر عزیزی: ۹۴/۱.

تا پایان سوره، فضیلت خاص دارند. اگر یکی از شما می‌میرد و دفن می‌شود، یکی در قسمت سر میت بایستد و یکی دیگر در قسمت پاهای آن. آن که در قسمت سر میت ایستاده است، آیه‌های اول و آنکه در قسمت پاها قرار دارد، آیه‌های آخر «بقره» را بخواند و بعد برای میت دعا کردهَ شود. ان شاءالله امید قوی هست که میت مورد مغفرت قرار گیرد- به شرطی که کافر و مشرک نبوده است.

به همین دلیل فقها تصریح کرده‌اند که خوب است، بعد از تدفین میت، قبل از دعای دسته جمعی، دو نفر به ترتیبی که بیان شد، آیات اولی و آخری سوره‌ی «بقره» را بخوانند.

ان الذین کفروا سوآءٌ علیهم ءَاَنذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون ﴿٦﴾ به درستی کسانی که کافر شدند برابرست بر آنان که بترسانی آنان را یا نترسانی آنان را، آنان ایمان نمی‌آورند.

ربط و مناسبت

از آغاز سوره تا اینجا حال مؤمنان بیان شده بود.

تفسیر و تبیین

ان الذین کفروا سوآءٌ علیهم ... (۶)

قراءات در «أأنذرتهم»: کوفیان و «ابن ذکوان» به تحقیق همزتین (أأنذرتهم) می‌خوانند. و این لغت بنی تمیم است. قراءت اصلی در این کلمه همین است.

حجازیان، مانند حرمیان (اهل مدینه، اهل مکه)، «ابو عمرو» و «هشام» و «اعمش» به تحقیق همزه‌ی اول و تسهیل همزه‌ی دوم می‌خوانند. (آنذرتهم) خلیل و سیبویه همین قراءت را اختیار کرده‌اند و این لغت قریش و سعد بن بکر است.

«قالون» و «اسماعیل بن جعفر» (از نافع) ألفی در وسط، پس از همزه‌ی اول اضافه کرده و همزه‌ی دوم را تخفیف می‌کنند و می‌خوانند: «أانذرتهم».

«هشام» در قرائتی دیگر و همچنین «ابن ابو اسحاق» و حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه،

به تحقیق همزتین با ادخال «الف» در وسط می‌خوانند: «ءَاأَنذرتهم».

علامّه «ورش»، «ابن کثیر» و اهل بصره به ابدال همزه‌ی دوم به «الف» می‌خوانند.[1]

جواب چند سؤال تفسیری

در این آیه خداوند متعال در بیان حال کفار می‌فرماید که انذار و عدم انذار پیامبر ﷺ برای آنان مساویست. چون در هیچ صورت ایمان نمی‌آورند. در این مورد به سادگی می‌توان چند سؤال طرح کرد که در جای خود مهم و دانستن جواب آنها برای درک مقصد آیه ضروری می‌باشد.

سؤال ۱: بنا به شواهد حدیثی و تاریخی ثابت می‌شود که بسیاری از کفار و مشرکین ایمان آورند. پس «لا یؤمنون» در این آیه به چه معناست؟

جواب: منظور از کفار در جمله‌ی «انّ الذین کفروا» همه‌ی کافران نیستند. بلکه یک گروه خاص مراد است و آنان کسانی بودند که مخاطب رسول الله ﷺ بودند و در علم خداوند عدم ایمان آنها فیصله و قطعی شده بود.[2] مانند «ابولهب»، «ابوجهل»، «ولید»، «عاص» و امثال آنها که همگی در حال کفر و شرک مردند.[3]

سؤال ۲: از جمله‌ی «سواءٌ علیهم ءأنذرتهم ام لم تنذرهم» ظاهراً چنین معلوم می‌شود که انذار و عدم انذار رسول الله ﷺ فرقی به حال کفار ندارد و این منافی با حکمت خداوند در ارسال رُسُل است. چون انذار و تبشیر از وظایف اساسی انبیاء علیهم‌السلام می‌باشد. پس اگر انذار رسول الله ﷺ با عدم انذار وی یکسان باشد، چرا خداوند متعال وی را دستور بدین کار داده است؟

جواب: تساوی انذار و عدم انذار آن حضرت ﷺ در حق طرفِ مقابل یعنی کفار و مشرکین است نه در حق خود رسول الله ﷺ . به همین خاطر فرمود: «سواءٌ علیهم» و نفرمود: «سؤاءٌ علیک». توضیح آنکه: خداوند به رسولش می‌فهماند که استعداد

---

۱. ر.ک: روح المعانی: ۱۳۰/۱ + المحرّر الوجیز (ابن عطیه اندلسی): ۸۷/۱ - چاپ بیروت (دارالکتب العلمیة)، ۱۴۱۵ هـ ۱۹۹۵ م.

۲. از «ابو عالیه» مرویست که این آیه در مورد رهبران احزاب نازل شده است. (تفسیر ابن کثیر: ۴۵/۱) و همچنین اقوالی دیگر (ر.ک: البحر المحیط: ۵۰/۱ + اسباب النزول واحدی: ۱۲).

۳. تفسیر غرائب القرآن: ۱۵۰/۱.

پذیرش ایمان و متأثر شدن از انذار تو در کفار از بین رفته است، برای همین انذار تو سودی به حال آنان ندارد. اما خودِ این کار (انذار) اصلاً خالی از فایده نیست، چون به تو ثواب اجرای مأموریت می‌رسد و برای مسلمانان نیز سراسر نفع و بهره است. (و ذکّر فانّ الذکریٰ تنفع المؤمنین - ذاریات: ۵۵) و علاوه بر این، حجتی است علیه آنان که ایمان نمی‌آورند.[۱]

این شعر «سعدی» رحمةالله چه خوب این نکته را برای ما روشن می‌کند:

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست   در باغ لاله روید و در شوره بوم و خس

«انذارِ» رسول، مانند بارانی سراسر نفع و فایده است. به طوری که استعدادهای خوب زود از آن متأثر شده و رو به صلاح و سعادت می‌آورند، اگر چه طبایعِ پست، در برابرِ آن چیزی جز عناد و بدبختی در خویش ظاهر نمی‌کند.

خلاصه این بیان، یکنوع تسلّی خاطر برای آن حضرت ﷺ است تا به سبب ایمان نیاوردن آن دسته از کفار و مشرکین که کفر دائمی‌شان از طرف خدا یقینی و قطعی است، پریشان و نگران نشود.

سؤال ۳: وقتی که ذات خداوند حکیم و دانا و علیم که در کلامش هیچ ریب و عبثی وجود ندارد خبر می‌دهد که آنان ایمان نمی‌آورند، پس آیا نباید آنان را در ایمان نیاوردن معذور بشماریم؟ چون فطرتاً قوه و استعداد قبول ایمان را ندارند، با این وضع چرا در اسلام این گروه اجباراً باید ایمان بیاورند، به طوری که اگر مسلمان نشوند، باید در این دنیا و نیز در آخرت متحمل عواقب و عذاب‌های مخصوصی شوند آیا این تکلیف مالایطاق نیست؟

جواب: جواب این سؤال که در عین حال از بزرگترین اشکالات بر این آیه است، با یک مثال ساده بدست می‌آید.

مثلاً: از طرف پزشکان متخصص، پس از تحقیقات و بررسی‌های طولانی و ژرف در آزمایشگاهها اعلام می‌شود که فلان ماده‌ی مورد مصرف، موجد فلان مرض مرگ‌زا و کشنده است. این خبر در تمام جامعه پخش می‌شود و، مردم از استفاده‌ی

---

۱. روح المعانی: ۱۳۱/۱ + تفسیر قرطبی: ۶۴/۱ + معارف القرآن مفتی محمد شفیع: ۱۱۹/۱-۱۱۸.

آن ماده خودداری می‌کنند و در نتیجه از اثرات منفی آن محفوظ می‌گردند. اما در میان مردم کسانی هستند که این تحقیق پزشکی را به هیچ می‌انگارند و کماکان دست به آن ماده می‌زنند و به مرور به آن مرض مهلک گرفتار می‌شوند. اما باز هم از عواقب خطرناک آن اندیشه نمی‌کنند و کماکان به مصرف آن ادامه می‌دهند، تا آنجا که چنان مغلوب مرض می‌شوند که از پای می‌افتند و برای چاره‌جویی و معالجه دست به دامان پزشک حاذق می‌گردند.

اما پزشک، با انجام آزمایش‌های متعدّد روی آنها، متوجه می‌شود که مرض آنان به مرحله‌ای رسیده که نه قابل پیشگیری است و نه قابل مداوا لذا رک و پوست کنده به آنان می‌گوید: آقایان! همانطور که به اطلاعتان رسانده بودیم، آن ماده‌ی مصرفی، خطری به دنبال داشت که اینک شما بنا به بی‌احتیاطی و توجه نکردن به خط قرمزهای پزشکی، بر اثر مصرف آن گرفتارش شده‌اید. متأسفانه مرض شما اکنون وارد مرحله‌ای شده که، تمام وجودتان را مقهور و مغلوب خویش ساخته و شما را از آن چاره‌ای نیست و این همه نتیجه‌ی سهل‌انگاریهای خودتان است.

بدین ترتیب، این اشخاص قابلیت معالجه و مداوا را از دست می‌دهند و در چاهی می‌افتند که با دستان خویش حفر کرده‌اند. در اینجا دیگر کسی نمی‌تواند پزشک معالج آنان را به باد انتقاد بگیرد و یا بر محققین آزمایشگاه اشکال بتراشد که چرا چنین اطلاعیه‌ای پخش کرده بودند. چون تمام تقصیرات به خود آن بیماران لاعلاج بی‌احتیاط برمی‌گردد.

در مورد ایمان نیاوردن کافران قطعی الکفر نیز حقیقتِ حال، چنین است. خداوند حکیم همه‌ی انسانها را به طور مساوی بر فطرت توحید و ایمان خلق فرموده است و از این وجه فرقی میان فرعون و ابوجهل با اشخاصی مانند صدیق و فاروق و مرتضی ننهاده است. اما این اعلام را نیز توسط فرستادگان خویش با کتابهای جامع به انسانها رسانیده که کدام کار این فطرت را بیدار ساخته و پرورش می‌دهد و کدام بر آن سرپوش گذاشته و محو می‌سازد.

حال اگر فردی مانند صدیق اکبر، دعوت پیامبر اسلام را لبیک بگوید، از این استعداد الهی در درون خویش کمال استفاده را کرده و از آن به نفع دنیا و آخرتش

بهره برده است و اگر فردی مانند ابوجهل، از آن استعداد استفاده نکرده، موجبات خسران ابدی خویش را فراهم ساخته است. «ابوجهل» و سایر کفار و مشرکین که دعوت رسول الله ﷺ را نپذیرفتند، در واقع به سبب گمراهی‌ها و غفلت‌های قلبی و تاریکی‌های عملی، فطرت پاکشان را نابود ساخته بودند و بدین جهت استعداد قبول ایمان را نداشتند. خداوند متعال نیز به پیامبرش فرمود که آنان کفرشان به مرحله‌ای رسیده است که دیگر امید به مؤمن شدن آنان نیست.

مسلماً در این صورت بیان الهی مبنی بر عدم ایمان آوردن کافران، صرفاً مشعر به فساد استعداد فطرت آنان است، نه اینکه همین بیان، سبب ایمان نیاوردن آنان باشد. به عبارت دیگر: خبر خداوند متعال در این آیه، به سبب ناقابلیت کفار است، نه اینکه ناقابلیت کفار، به سبب این خبر باشد. ظاهرست که انذار پیامبر ﷺ بسان اعلامی که از سوی پزشکان ـ در مثالی که گفتم ـ پخش می‌شود، اساساً برای همه فایده‌مند است ولو اینکه برای برخی از کفار انذار و عدم انذار مساوی باشد.

بنابراین، محکوم و ملزم کردن کفار به ایمان و قبول توحید و نبوت، تکلیف ما لایطاق نیست، چون عموماً این حکم برای تمام انسانها صادر شده است، خواه در مقابل این فرمان گردن نهند یا از آن روی برتابند و اگر هم به سبب عناد و حسد و کینه روی برتابند، مقصر خودشان هستند و باید به سزای اعمالشان برسند.

سؤال ۴: چرا خداوند متعال در این آیه، فقط یک جهت دعوت، آن هم «انذار» را مطرح کرد و جهت دیگر یعنی «تبشیر» را ذکر نفرموده است؟

جواب: در این مورد، دو جواب اظهار شده است: ۱ ـ طرف مورد بحث، کفاری بودند که قابل و محل تبشیر نبودند بلکه مناسب‌ترین طریق دعوت آنان، انذار و ترساندن از عاقبت بد اُخروی بود.

۲ ـ تبشیر به دلالة النصّ فهمیده می‌شود. توضیح این که: انذار در قلب بیشتر اثر می‌گذارد و وقتی انذار آنان را رام نکند، تشبیر به طریق اولی بر آنان کارساز نیست.[1]

سؤال ۵: چرا فرمود: «سواءٌ علیهم» و نفرمود: «سواءٌ لدیک یا علیک»؟

---

۱. روح المعانی: ۱/۱۲۹.

جواب: چون انذار و عدم انذار، برای کفار مساوی است. یعنی در هیچ صورت فایده‌ای به آنان نمی‌رسد و آنان همچنان بر کفر و شرک خویش ثابت خواهند ماند. اما برای تو (پیامبر) «انذار» از آنجائی که یک مأموریت است، مهم و جالبِ نفع و ثواب اخروی و برای مسلمانان در همین دنیا نیز مفید است.

خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلُوْبِهِمْ وَ عَلىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلىٰ اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ
مهر نهاد الله بر دلهایِ آنان و بر شنوایی‌شان. و بر چشمهای آنانَ پرده‌ای قرار داد

وَّ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ﴿۷﴾
و آنان راست عذاب بزرگ ●

ربط و مناسبت

این آیه نیز، مانند آیه‌ی گذشته در بیان حال کافران است. در آیه‌ی قبلی «برهان اِنّی» برای تبیین علت عدم ایمان آوردن آنان ارائه شد در این آیه چنانکه پیداست، «برهانِ لُمّي»[1] ایمان نیاوردن کافران بیان شده است.

بنابراین سؤال پیش نمی‌آید که جمله‌ی «سواء علیهم ...» خود برای بیان حالِ نافرجام و سوء خاتمه و عاقبتِ اخروی آنان کافی بود، چرا باز در این آیه با جمله‌ی «ختم الله علی ... و لهم عذابٌ عظیم» در این باره مزید کلام فرموده است.

تفسیر و تبیین

ختم الله علی قلوبهم ... (۷)

حالات قلبی کفار در قرآن ،به استقصای محققان با ۱۰ اوصاف شنیعه بیان شده است که عبارتند از:

---

۱. در برهان اِنّی، علّتی که برای اثبات یک معلول ارائه می‌شود، در اصل دلیل و علت آن چیز نیست، بلکه فقط علامت آن است. در برهان لِمّی، علت و دلیل واقعی آن مطلب اظهار می‌گردد. در آیه‌ی قبل، تساوی انذار و عدم انذار کافران، علامت کافران بود. در این آیه علت این تساوی بیان شده است.

۱ـ خَتم: «ختم الله علی قلوبهم» [بقره: ۷].
۲ـ طبع: «و طُبع علی قلوبهم» [توبه: ۸۷].
۳ـ ضیق: «و من یردان یضلّه یجعل صدره ضیّقاً حرجاً» [انعام: ۱۲۵].
۴ـ مَرَض: «فی قلوبهم مرض» [بقره: ۱۰].
۵ـ رَین: «کلا بل رّان علی قلوبهم» [مطفّفین: ۱۴].
۶ـ موت: «اَوَمن کان میتاً فاحییناهُ» [انعام: ۱۲۲].
۷ـ قساوت: «ثمّ قَسَتْ قلوبکم» [بقره: ۷۴] و «فویل للقاسیة قلوبهم من ذکر الله» [زمر: ۲۲].
۸ـ انصراف: «فانی تُصرفون» [یونس: ۳۲].
۹ـ حمیّت: «اذجعل الذین کفروا فِی قلوبهم الحمیة» [فتح: ۲۶].
۱۰ـ انکار: «فالذین لا یؤمنون بالآخرة قلوبهم منکرة» [نحل: ۲۲][1].

در اینکه سخت‌ترین کلمه از این کلمات به لحاظ مفهوم کدام است سه قول نقل شده است: نزد بعضی «ختم»، نزد بعی «طبع» و نزد برخی دیگر «رَین» از همه سخت‌تر است.

«خَتْم» در عربی به چهار معنا به کار می‌رود که یکی از آنها حقیقی و سه‌تای دیگر مجازی هستند. معنی حقیقی آن عبارت است از: علامتِ پایانِ کار. یعنی اگر انجام کاری یا درست کردن چیزی را به اتمام برسانند، بر آن علامتی می‌گذارند تا نشانگر تمام شدن و کامل بودن آن باشد. مانند مُهری که بر روی پاکت‌ها زده می‌شود یا سرپوشی که بر دهنه‌ی بطری‌ها نهاده می‌شود و ... .

مجازاً یک معنای آن «الاستیثاق من الشیء» است. یعنی محکم کردن چیزی تا از اشیای دیگر مانع آید. دیگر: «تحصیل أثر عن أثر» و دیگر: «بلوغ آخر الشی»: رسیدن به نهایت یک چیز. مثلاً می‌گویند: قرآن را ختم کردم. یعنی به پایان آن رسیدم.

«قلوب» جمع «قلب» است و «قلب» در اصل مصدر است. «قلب» اسم یک قطعه گوشت واقع در جانب چپ سینه زیر پستان چپ به فاصله‌ی دو انگشت می‌باشد و به آن «قلب صنوبری» می‌گویند. یک قلب دیگر به نام «قلب ملکوتی» به این قلب متعلق

---

۱. دو وصف دیگر نیز می‌تواند در همین ردیف جای بگیرد که عبارتند از: قفل: «افلا یتدّبرون القرآن ام علی قلوبهم اقفالها» (محمد: ۲۶) و زیغ: «فی قلوبهم زیغٌ» (آل عمران: ۷).

است که جای آن بالای عرش می‌باشد و به منزله‌ی اصل و جوهر اصلی «قلب صنوبری» است. انوار «قلب ملکوتی» مستقیماً بر «قلب صنوبری» در حال تابش است.

حکما و فلاسفه به قلب «نفس ناطقه» می‌گویند. در شریعت مقدس این عضو، «قلب» نام دارد و از اهمیت فوق‌العاده‌ای در تعیین سرنوشت انسانی در دنیا و آخرت برخوردار است. از رسول الله ﷺ نقل شده است که فرمود: «انّ فی الجسد مضغةٌ؛ اذا صلحت، صلح الجسد کله و اذا فسدت، فسد الجسد کله. الا! و هی القلب»:[1] در بدن تکه گوشتی هست که اگر بِه شود، تمام بدن بهبود می‌یابد و اگر فاسد شود، تمام بدن فاسد می‌گردد، بدانید که آن، قلب است.

قلب انسانی مهبط انوار الهی و منشأ محبت و کانال تعلق با خداوند متعال است. به برکت قلب است که انسان موفق به انجام اوامر و اجتناب از نواهی می‌گردد. قلب، مظهر جلال و جمال الهی و منشأ قبض و بسط و مبدأ وحی و مصدر اخلاق خوب و رذیله است.

به این پاره گوشت، «قلب» می‌گویند؛ چون در امور خود متقلب است و دائماً از رنگی به رنگی دیگر در می‌آید. گاهی در اوامر است، گاهی در نواهی. گاهی سر سپرده‌ی قضای الهی است و گاهی متوجه‌ی عالم دنیا و ... .

در حدیثی آمده است: «ان القلب کریشةٍ بارض فلاةٍ تقلبها الریاح»:[2] قلب مانند پَری است که در زمینی بلند و وسیع بازیچه‌ی دست بادهاست، دائماً از طرفی به طرف دیگر غلتان و در حال حرکت است.

در حدیثی دیگر آمده است: «ان القلوب بین اصبعین من اصابع الرحمان، یقلبها کیف یشآء»:[3] قلوب بندگان در میان دستانِ قدرت خداوند است و به هر رنگ که می‌خواهد آن را منقلب می‌کند.

شاعری گفته است:

قد سمّی القلب قلباً من تقلّبه   فاحذر علی القلب من قلب و تحویل

---

۱. متفق علیه + سنن ابن ماجه: کتاب الفتن + سنن دارمی: کتاب البیوع.
۲. سنن ابن ماجه: مقدمه + مشکوٰة المصابیح: ۱/کتاب الایمان (باب الایمان بالقدر).
۳. مسند امام احمد + صحیح مسلم + سنن ابن ماجه.

«غشاوة» از «غشی» به معنی پوشاندن است. (غشّاه، یعنی: غطّاه. آن را پوشاند). علامه «زجاج» می‌گوید: «غِشاوه» بر وزن فِعاله، به معنی چیزی است که چیزی دیگر را بپوشاند. گاهی هم بر چیزی اطلاق می‌گردد که بر چیزهای دیگر غالب باشد. مانند «خِلافة» که اوج قدرت و نقطهِ‌ی غلبه‌ی آن بر قدرتهای دیگر است.

امام «راغب» گفته است: «غشاوة» عبارت از چیزی است که به آنْ چیزی دیگر پوشانیده می‌شود.[1] بنابراین نزد او در این کلمه مفهوم «ما یفعل به الفعل» ملحوظ است. نزد بعضی، «غشاوة»، با تای گِرد به معنی آله‌ای است که به وسیله‌ی آن پوشش انجام می‌گیرد و بدون تای گرد، به معنی «شامل علی الشیءَ» است. یعنی پوشاننده و در برگیرنده‌ی چیزی.

به هر حال، در اینجا به معنی پرده و پوششی است که بر عضو یاد شده در آیه قرار دارد.

قراءات در «غشاوة»: بر لفظ «غشاوة» در این آیه ده قراءت جاری است بدین شرح:

۱ - «غِشاوةٌ»، به کسر غین و رفع «ة». طبق قراءت جمهور قرّاء و به روایت «حفص».
۲ - «غُشاوةٌ»، به ضم غین و رفع «ة».
۳ - «غَشاوةً»، به فتح غین و نصب «ة».
۴ - «غِشْوَةٌ»، به کسر غین و سکون شین و حذف الف.
۵ - «غَشْوَةٌ»، به فتح غین و رفع «ة».
٦ - «غَشْیةٌ»، به فتح غین و حذف الف و ابدال واو به «ی» و رفع «ة».
۷ - «غَشوةً»، به فتح غین و نصب «ة».
۸ - «عَشاوةٌ»، به ابدال غین به عین با فتح عین.
۹ - «عِشاوةٌ»، به صورت فوق با کسر عین.
۱۰ - «عِشْوةٌ»، به صورت فوق با حذف الف.

ولهم عذاب عظیم- این جمله نزد بعضی از مفسران بر ماقبل خود و نزد بعضی

---

۱. المفردات، ص: ۳٦۱ - طبع کراچی (اصحّ المطابع).

دیگر بر «ان الذین کفروا» عطف است.

«لام» در «لهم» در اینجا نزد جمهور نحویان برای استحقاق است. یعنی کفار مستحق عذاب عظیم هستند و به آن می‌ارزند. مانند آیه‌ی «لهم فی الدنیا خزیٌ». [بقره: ۱۱۴ و مائده: ۴۱]

قاعدتاً لام استحقاق برای ذات واقع می‌شود. اینجا نیز طبق سیاق و معنای آیه، همین توجیه معتبر و راجح است. البته در اینجا خبر، مقدم و مبتدا، (عذابٌ عظیمٌ) نکره و موصوفه است.

نزد بعضی از نحاة، «لام» برای انتفاع است و در اینجا برای تهکّم آمده است. اما این توجیه مرجوح و غیرقابل استناد است.

(عذابٌ)- درباره‌ی معنای اصلی و مأخذ «عذاب» اقوال مختلفی نقل شده است. از آن جمله است اقوال زیر:

۱- «ابوحیان اندلسی» می‌گوید که عذاب در اصل به معنی استمرار است و بعد مجازاً به استمرار دَرد و اَلم اطلاق شده است. از همین ماده است این کلمه: «عذبته»، یعنی: «داومت علیه الألَم» (درد را بر او دائم کردم).[۱]

۲- «خلیل نحوی» می‌گوید، به معنی مَنع است و از «عذب الفرسُ» (اسب، خودش را از خوردن باز داشت) مأخوذ است. از همین ماده است «الماء العذب» (آب شیرین). چون تشنگی را برطرف می‌سازد. رفته رفته این کلمه (عذاب) به هر عارضه‌ی دردناک مصطلح شده است.

۳- عده‌ای دیگر قائلند، از «تعذیب» مأخوذ است. تعذیب یعنی: «اکثار الضرب بعذبة السوط» (زیاد ضربه زدن با شلاق یا تازیانه). «عذبه»، در اصل، به سِرَ عصا می‌گویند.[۲]

۴- امام «راغب اصفهانی» می‌گوید: از «عذب» به معنی «شیرین» مأخوذ است. «عذّبته» یعنی شیرینی زندگی‌اش را زایل کردم. به همین خاطر به هر پدیده‌ی دردآور که زندگی را از وفق مراد خارج کند، عذاب می‌گویند.[۳]

---

۱. البحر المحیط: ۴۶/۱.
۲. روح المعانی: ۱۳۷/۱.
۳. المفردات، ص: ۳۲۷.

در ردیف «عذاب»، دو اصطلاح دیگر نیز هست. یکی «عقاب» و دیگر، «نکال». نزد بعضی، این سه لغت با هم فرق دارند. «نکال» سزایی است که در دنیا برای انسان در برابر تجاوز کاری‌هایش مقرّر می‌شود. «عقاب» سزایی است که در آخرت بر بنده‌ی نافرمان لاحق می‌گردد. «عذاب» عام است و به هر نوع سزایی می‌گویند که در دنیا یا آخرت به صورت و اشکال مختلف بر انسان طاری می‌گردد. به همین خاطر به امراض اطفال و حیوانات نیز عذاب می‌گویند.

(عظیمٌ)- «عظیم» وصفی است برای چیزی بزرگ یا زیاد که اجزای آن به هم متصل باشد. مثلاً می‌گوئیم: «جَبَلٌ عظیمٌ»: کوه بزرگ. ظاهر است که اجزای یک کوه بزرگ همه به هم متصل هستند. در مقابل «عظیم» به این معنا، وصف «کثیر» است و این وصفی است که بر یک شیء بزرگ منفصل الاجزاء اطلاق می‌گردد.[1] مثلاً می‌گوئیم: «الا حجار کثیرة»: سنگها زیاد هستند. بنابراین، «عظیم» برای توصیف عظمت یک چیز به لحاظ کیفیت و «کثیر» برای توصیف عظمت چیزی به اعتبار کمیت آن به کار می‌رود. البته گاهی «عظیم» به معنی «کثیر» هم به کار می‌رود. مثلاً می‌گوییم: «جیشٌ عظیم». یعنی: جیشٌ کثیرٌ ... . عظیم، نقیضِ حقیر و کبیر، نقیض صغیر است. پس همچنانکه حقیر از صغیر کم رتبه‌تر است، عظیم از کبیر باید بالاتر باشد.

(عذابٌ عظیمٌ)- تنوینی که بر این دو کلمه آمده است برای تفخیم است. یعنی: عذابی بسیار بزرگ. عرفا و محققین گفته‌اند که «کبریا» بزرگترین صفت الله تعالی است.[2]

برخی گفته‌اند، برای انسان وصف «عظیم» و برای خداوند متعال، وصف «کبیرٌ» از همه‌ی اوصاف دیگر بزرگتر است. به همین دلیل نمازها را با «الله اکبر» شروع می‌کنیم تا شروع بزرگترین عبادت با توصیف معبود به برترین وصف باشد.

---

۱. ر.ک: المفردات، ص: ۳۳۹.

۲. در حدیث قدسی آمده است: «الکبریاء ردائی و العظمة إزاری، فمن نازعنی واحداً منهما، القیه فی جهنم» (مسند امام اعظم + مسند احمد + مستدرک حاکم + ...). ملاعلی قاری در فرق میان این دو وصف الهی گفته است: «و لعلّ الفرق بینهما انّ الکبریاء متعلق بالذات و العظمة بالصفات» (شرح مسند امام اعظم: ۵۶۸).



جواب چند سؤال تفسیری پیرامون آیه

سؤال ۱: از میان اعضای زیاد بدن انسانی، چرا فقط سه عضو (قلب، سمع و بصر) را تخصیص فرمود؟

جواب: انسان هم حواس ظاهری دارد و هم حواس باطنی. بعضی از این حواس، هم گیرنده هستند و هم فرستنده و منتقل کننده‌ی حقایق و مدرکات و بعضی دیگر فقط گیرنده هستند، و رسانندگی ندارند. از میان اعضای ظاهری انسان فقط دو عضو، یعنی سمع و بصر کارشان رساندن حقایق به باطن است و از اعضای باطنی، فقط قلب این خاصیت را دارد که عقل نیز ارتباط و وابستگی زیادی بدان دارد. خداوند متعال در این آیه می‌فهماند که قوای اصلی کافران مُهر خورده و دیگر قادر به درکِ حقایق نیستند و وقتی چنین است، حال بقیه‌ی قوا و اعضا ظاهر است. بدین ترتیب با اشاره به ما هم می‌فهماند که باید کاملاً این سه قوه‌ی مدرکه را اهمیت بدهیم و به نحو مطلوب از آنها فایده برداریم.

سؤال ۲: ترتیب در ذکر این سه عضو، از کدام نوع و به چه حکمت است؟

جواب: از نوع «ترقّی من الاعلی الی الادنی» است، چون همچنانکه واضح است، «قلب» مهمترین و برترین قوه‌ی مدرکه در وجود انسان و محل ایمان او است. بعد از «قلب»، «سمع» را ذکر فرمود، بدین وجه که -اگرچه به اعتبارات دنیوی، ارزش «بصر» را بالاتر تصور می‌کنند، اما- در امور دینی ارزش و اهمیت «سمع» افزون‌تر است. چون درکِ حقایق و مسائل دینی منوط به صحیح بودن قوه‌ی شنوایی است و اگر کسی کور باشد، مانعی برای درکِ این حقایق و مسائل نخواهد داشت. بسیار دیده شده است که عالمی یا عارفی کور است. اما آنان که کَر باشند ولی عالِم دین شوند، خیلی کم و نادر هستند. درکِ حقیقتِ دین بسته به سمع است نه بصر، هر چند که بصر نیز به نوبه‌ی خود تأثیر و کارایی بسزایی در این کار دارد. ترتیب میان این سه عضو، به همین حکمت است.

سؤال ۳: علت جمع آوردن «قلوب» و «ابصار» و برعکس، مفرد آوردن «سمع» چیست؟

جواب ۱: «سمع» اسم جنس است و اگر مفرد هم ذکر شود، معنای جمع در آن

ملحوظ می‌گردد. به خلاف «بصر» و «قلب» که مفردِ آنها مفهوم جمع را در خود ندارد و بدین خاطر آنها را جمع آورد تا معنای جمع بودن را ظاهراً داشته باشند.

جواب ۲: چون جهات و صورتهای ادراک «قلب» و «بصر» زیاد هستند، این الفاظ را به شکل جمع آورد و درک «سمع» از آنجائی که فقط دارای یک جهت است و آن فقط شنیدن صداهای ظاهری و بلند است، آن را به صورت مفرد ذکر فرمود.

جواب ۳: جمع آوردن «قلوب» و «ابصار» دائر بر یک حقیقت است و آن اینکه افکار و تصورات هر کسی مختلف با دیگران است و لذا، «قلب» ها بسیار زیاد هستند. همین طور «بصر»، چون هر کسی حقیقت و موضوعات را به دیدی مخصوص به خود می‌بیند و می‌سنجد، سپس دیده‌ها هم گویا مختلف و بسیار زیاد هستند. اما «سمع» چنین نیست. حق به طور مساوی و به یک کیفیت به گوش مردم می‌رسد و همه یکسان آن را می‌شنوند، اگر چه در ارزیابی و پذیرش و تحلیل آن با هم مختلف می‌شوند.[1]

سؤال ۴: به چه حکمت برای «قلب» و «سمع» لفظ «خَتَمَ» به کار برد و برای «بصر»، کلمه‌ی «غِشَاوَة»؟

جواب: طریق ادراک «قلب» و «سمع» از نوع محسوسات و ظاهری نیست. بلکه این دو قوه به روشی غیر محسوس و بسیار رمزگونه و پیچیده حقایق را درک می‌کنند. لذا برای بیان مسدود شدن آنها، لفظ «ختم» مناسبت بیشتری دارد که دال بر عدم کارآئی و تأثیر ذاتی آنهاست. اما «بصر» دارای یک نور ظاهری است و طریقه‌ی ادراک آن کاملاً ظاهر و محسوس است و فقط با بسته شدن و یا پرده در جلوی آن قرار دادن می‌توان راه ادراکش را بست. از این رو برای آن، لفظ «غشاوة» را به کار برد که به معنی پرده و حایل پوشاننده است.

---

۱. «آلوسی» گفته است: به نظر من بهترین جواب این است که یک مضاف مقدّر قبول کنیم. مثلاً «و حواسّ سمعهم» که در این صورت، سمع هم به اعتبار مفهوم جمع می‌شود (روح: ۱۳۶/۱) رازی نیز دو وجه دیگر آورده است: ۱- چون هر انسانی یک سمع دارد، ۲- سیبویه گفته است: ما قبل و ما بعد «سمع» به لفظ جمع آمده‌اند و این می‌رساند که سمع هم مفهوم جمع را دارد. (تفسیر کبیر: ۵۳/۲).

علوم و معارف

بحث خلق و کسب افعال

◻ چرا خداوند متعال بر قلوب کفار مُهر زده است؟

دانستن جواب این سؤال خیلی مهم است. چون بسیاری از اشکال تراشان که عمدتاً شیفتگان قضایای عقلی و منطق هستند، با توجه به ظاهر آیه‌ی «ختم الله علی قلوبهم ...» چنین شبهه می‌اندازند که وقتی این دسته از کفار که بر قلوب و سمع و ابصار آنان ختم و غشاوه زده شده است، باید در رابطه با نپذیرفتن احکام و اوامر الهی معذور باشند. چون قلوب آنان از طرف خداوند آفت‌زده و مرده است. و از آنجائی که قدرت رَفع ختم و غشاوه‌ی الهی را ندارند، نباید معذّب شوند.

برای حل این شبهه باید متذکر شد که خداوند متعال هرگز استعدادِ قبول ایمان و حقیقت را در نهاد آدمی نابود نمی‌کند، بلکه او تعالی هر مولودی را به فطرت می‌آفریند رسول الله ﷺ در بیان این حقیقت با الفاظ مقدّس خویش فرموده است: «کل مولود یولد علی الفطرة»[1] و این استعدادی است که در نهاد هر انسانی فطرتاً سرشته شده است و هیچ کس از آن مستثنی نیست. (فطرة الله التی فطر الناس علیها [روم: ۳۰]). اما این خودِ بندگان هستند که با عناد و سرپیچی از اوامر رب‌العالمین این نیرو و آمادگی باطنی را در خود محو می‌گردانند. در این صورت ظاهر است که این «ختم» به سبب افعال خود آنان ایجاد شده است اگرچه خالقِ آن خداوند متعال است.

در پرتو این مقدمه، این حقیقت را در می‌یابیم که خداوند در این مورد فقط خالق «ختم» است، چه او تعالی خالق تمام کائنات و تمام پدیده‌هاست و کاسب «ختم» خود بندگان هستند که بذریعه‌ی اعمال و افعالشان موجد آن در خویش می‌شوند.

تمثیلی ما را در درک این مطلب بیشتر کمک می‌کند: دو مرد به یک مغازه‌ی آینه فروش می‌روند و هر کدام برای خویش صاف‌ترین و شفاف‌ترین آینه را می‌خرد. صاحب مغازه اکیداً به آن دو سفارش می‌کند که اگر می‌خواهید آینه‌هایتان همین طور صاف و روشن باقی بماند، مواظب باشید چیز سنگینی روی آن نیفتد، در

---

۱. صحیح مسلم به روایت ابوهریره رضی الله عنه: باب القدر.

معرض گرد و غبار قرار نگیرد، سعی کنید هر روز پارچه‌ای نرم روی آن بمالید تا گردگیری شود و ... . یکی از آنان کاملاً به توصیه‌های صاحب مغازه توجه می‌کند و عملاً آنها را به مرحله‌ی اجرا می‌گذارد و در نتیجه آینه‌اش صاف و روشن می‌ماند. اما نفر دیگر این احتیاط‌ها و دستورالعمل‌ها را به هیچ می‌شمارد و اصلاً مواظب آینه‌اش نمی‌شود تا اینکه بر اثر نشستن گردوغبار و کثافت‌های حشرات، تیره و تار می‌گردد و یا اینکه بر اثر ضربه‌ای می‌شکند و از بین می‌رود. در این صورت کاملاً واضح است که تقصیر به صاحب مغازه برنمی‌گردد و این خود اوست که به سبب غفلت، باعث از دست رفتن آینه‌اش شده است، و این در حالیست که نفر اول به سبب مراعات حدود مقرر، همچنان از آینه‌اش کمال استفاده را می‌برد. خداوند متعال نیز قلوب بندگان را مثل آینه‌هایی صاف آفریده که منعکس کننده‌ی ربوبیت و جلال و جمال الهی هستند. اگر یکی غفلت کند و از درِ معصیت و شرارت وارد شود و توجهی به حقایق اخروی نداشته باشد، رفته رفته زنگار صحفه‌ی صاف قلبش را می‌پوشاند به طوری که دیگر قابلیت انعکاس هیچ حقیقتی را در خود نخواهد داشت و این کوتاهی خود اوست و طبیعی است که به سبب این غفلتش باید هم مؤاخذه و معذّب شود.

یا می‌توانیم چنین مثال بزنیم که افسری با اجازه‌ی فرمانده و افسر مافوقش به یک فرد نظامی ماتحتش ماهانه مبلغی در خور توجه به عنوان حقوق مقرر می‌کند تا در اداره و نظم خانواده و زندگی خصوصی‌اش مشکل نداشته باشد. در این صورت اگر آن فرد این پولها را به جای تأمین هزینه‌ی خانه و خانواده و نیازهای ضروری زندگی، صرف رفتن به تماشاخانه‌ها و امکنه‌ی لهو لعب نماید، کاملاً مقصّر است. فرض کنید او نزد افسرش می‌رود و می‌گوید: جناب! پول بیشتری می‌خواهم. افسر می‌پرسد: مگر مبلغ قبلی برایت کافی نبود؟ می‌گوید: خیر. می‌پرسد: چرا؟ می‌گوید: چون آنها را صرف کارهای دیگری از قبیل خرید مشروبات الکلی، رفتن به کلوب‌های شبانه و ... کرده‌ام. مطمئناً افسر از این سبکسری و حماقت او به شدت ناراحت می‌شود. فرض کنید، این بار افسر از کوتاهی او درگذرد و باز حقوق بیشتری برایش در نظر گیرد و مؤکداً خاطر نشان سازد که دیگر از اینکارها نکن. اگر او باز هم مرتکب این کارهای

بی‌مورد و خلاف شد، دیگر واقعاً بچگی و حماقت کرده و افسر هم بی‌نهایت از دستِ او به ستوه می‌آید. اما اگر بار سوم هم مرتکب چنین سهل‌انگاری‌هایی شود، دیگر افسر حمایتش را از او سلب می‌کند و با شکایت به فرمانده هم کاری حل نمی‌گردد. چون خود فرمانده هم با شنیدن بی‌لیاقتی او شخصاً حکم می‌کند که از این به بعد مقرّری او قطع شود و ظاهر است در این ماجرا نه افسر و نه فرمانده هیچ تقصیری ندارند و این خود آن فرد ما تحت است که با اصرار بر کارهای خلاف، لیاقت خویش را در جلب حمایت مافوقش از بین برده است.

استعداد و قابلیت معنوی یک عطیه‌ی الهی است که برای عموم بندگان در نظر گرفته شده است. اگر کسی در معصیت و نافرمانی پروردگارش مصرّ و غوطه‌ور باشد و این استعداد را در کارهای خلاف شرع صرف نماید، رفته‌رفته این قابلیت را از دست خواهد داد و این نتیجه‌ی غفلت خود اوست.

بنابراین، اسناد فعلِ «خَتَمَ» به «الله» در آیه‌ی «ختم الله علی قلوبهم ...» یک اسناد مجازی است و منظور از آن این است که چون آنان در کسبِ افعال نامشروع مشغول شدند و توجهی به انذار و تبشیر رُسُل نکردند. استعداد فطری‌شان کور شد و خداوند متعال توفیق قبول ایمان را از آنان سلب نمود.

▣ خلق و کسب افعال

چون سخن از خلق و کسب افعال به میان آمد، بهتر است در این مورد نیز توضیحی بدهیم. قبل از هر چیز باید دانست این مسئله که «آیا استطاعت و قدرت به همراه فعل هست یا نه؟» از مباحث مهم میان ما «ماتریدیه» و «اشعریه» است.[1] طبق قول محقق، قدرت فعل و انجام دادن کار برای انسان هست و هرگاه بخواهد کاری بکند، می‌تواند و این قدرت و نیرو، مخلوق خداست و از طرفِ اوست.

---

۱. اهل سنت و جماعت در اصول (عقیده)، پیروان ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳ ه) و ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ه) هستند. اغلب متکلمین و فقهای احناف به آرای ابومنصور بیشتر گرایش دارند تا به آرای ابوالحسن. ولی اختلاف میان ابومنصور و ابوالحسن ناچیز است. بدین خاطر به تمام اهل سنت و جماعت در اطلاق کلی- در برابر معتزله و کرامیه و قدریه و ... - «اشعریه» می‌گویند. (برای اطلاع از مواد عقیدتی و استدلالهای اشعریه رک: الملل و النحل شهرستانی، باب اول (المسلمون)، فصل سوم، ص: ۷۵ الی ۸۳- طبع بیروت (دارالفکر)، ۱۴۱۹ هـ ، ۱۹۹۹ م.)

«فعل» اصطلاحاً عبارت است از: «الحرکة الی الشی» (حرکت به طرف چیزی) یا: «الارادة الی الشیء» (اراده برای انجام دادن کاری). و «خلق» عبارت است از اخراج و بوجود آوردن چیزی و این فقط در قدرت خداوند متعال است. مثال ساده‌ی ارتباط این دو را می‌توان چنین ارائه کرد:

شخصی می‌خواهد آب بخورد. تا وقتی که اراده‌ی نوشیدن آب نکند و دست به کار نشود، نمی‌تواند این کار را بکند. حتی اگر به نزدیک لیوان آب هم برود، تا وقتی کارهایی را که برای نوشیدن آب لازم است، از قبیل تصمیم قطعی بر دست بردن به لیوان، برداشتن لیوان، به دهان بردن آن و جرعه جرعه نوشیدن آب، انجام ندهد نمی‌تواند آب بنوشد. اگر این کارها را انجام داد، فاعل این «فعل» به حساب می‌آید در حالی که توان و نیرویی را که برای این کار صرف می‌کند، عطیه‌ای است که خداوند به او بخشیده است.

حال سؤال اینجاست که آیا انسان خود خالقِ افعال خویش است یا فقط کاسبِ آنها؟ یا خالق و کاسب هر دو خداست یا فقط خودِ انسان؟

با توجه به تمهید و تمثیلی که ارائه کردیم، روشن شد که خالق افعال خداوند متعال است، به این معنا که به انسان توان انجام هر کاری -خیر باشد یا شر- را داده است، ولی کاسبِ افعال خود انسانها هستند. از اینجا فلسفه‌ی مؤاخذه و عذاب الهی هم روشن می‌شود. زیرا، خداوند متعال در کنارِ اعطای قدرت و استطاعت به بندگان، به آنها توسط پیامبران و کتابهای آسمانی گوشزد نموده که نباید آن قدرت را در کارهای شرّ به کار برند و خاطر نشان ساخته که اگر چنین کنند، چنین خواهد شد و اگر چنان کنند، چنان و عیناً همین اختیار نسبی انسانها و مجبور محض نبودن آنان نشانه‌ی اشرف مخلوقات بودن آنان می‌باشد. چه در غیر این صورت، فرقی میان انسان و سایر حیوانات نبود و مکلف به تکالیف الهی نمی‌گشت و جنت و جهنمی در کار نبود. پس وقتی که می‌فرماید: «ختم الله» باید فهمید که فاعل و کاسب «خَتَمَ» انسان و خالق آن، الله تعالی است.[1]

---

۱. برای مطالعهٔ تفصیلی این مطلب مهم، ر.ک: الروض الازهر فی شرح الفقه الاکبر، از: ملاعلی قاری + روح المعانی: ۱/۱۳۴-۱۳۳.



حکمت آفرینش «قبیح»

در ضمن همین مبحث یک سؤال دیگر دامنگیر می‌شود و آن اینکه وقتی ارتکاب و انجام دادن افعال و اعمال بَد، قببیح است و به ناراضگی خداوند متعال و ورود به جهنم منجر می‌شود، چرا خداوند که خالقِ آنهاست، آنها را آفرید؟

شبهه‌ی فوق تا این حد فقط یک سؤال عادی است که ممکن است در ذهن هر کسی خطور کند. اما دهریه و کمونیست‌ها و آنان که نوکِ پیکان اعتراضات و اشکال تراشی‌هایشان به سوی کارهای خداوند حکیم و خبیر هم نشانه رفته است، با اتکاء به قواعد عقلی و منطقی بی‌محابا چنین لب می‌گشایند که: خلقِ فعلِ قبیح هم مانند ارتکاب آن، قبیح است. پس خداوند عالمیان که می‌دانسته شیطان، زنا، نوشیدن خمر، خوردن خوک، قتل، فساد و ... همه بد و قبیح هستند، چرا آنها را خلق کرده است؟ چطور ممکن است چیزی که انجام دادن آن قبیح است، آفریدنش حَسَن باشد؟ فراموش نشود که به عقیده‌ی اتفاقی مسلمانان، خلق قبیح هم فی ذاته حَسَن است.

در جواب سؤال و اعتراض نسنجیده‌ی فوق اول باید قاطعانه گفت که قیاس «خلق» و «فعل» با هم، از انواع قیاس‌های مع‌الفارق و ناجور است. چون «خلق»، یک چیز و «فعل»، چیزی دیگر است و علی‌القاعده مغایرت بین دو چیز دلیل تفاوت آن دو با هم است. بنابراین، وقتی قبول داریم که «خلق» و «فعل» دو چیزِ جدا از هم هستند، باید بپذیریم که آن دو در همه‌ی مراتب و ویژگی‌ها با هم یکسان و مشابه نیستند. لذا، نمی‌توان بدون در نظر این مراتب و ویژگی‌های مابه الامتیاز، هر دو را با هم مطلقاً ربط داد و مقایسه نمود.

این یک مطلب بود که ما را از مقایسه‌های عجولانه، محتاط‌تر بار می‌آوَرَد. مطلب دیگر در جواب این سؤال را باید چنین ارائه کرد که هیچ‌گاه مطلقاً نگفته‌اند خلق و ایجاد یک شیء قبیح همیشه و در همه‌ی موارد قبیح است. چون همه می‌دانند که چه بسا چیزهای ذاتاً بد و قبیح و مضری هستند که ضمناً حامل فواید و منافع بسیار زیادی می‌باشند؛ به طوری که انسان برای حل و پیش‌برد بسیاری از مسائل و مقاصد مجبور است آنها را در کنارِ خود داشته باشد.

مثال ساده‌ی این واقعیت، ماده‌ی کشنده و خطرناک «زهر» است. به طوری که اطباء و دانشمندان گفته‌اند این ماده، بی‌شک کشنده است، اما دارای شصت و پنج (۶۵) خاصیت مفید نیز است که می‌تواند با آنها یاریگر انسان در بسیاری از مشکلات جسمانی و غیره گردد. به طور مثال، یک نوع زخم سرطانی که در بلوچی به نام «شومَّک» شناخته می‌شود، تنها با یک ماده‌ی مرکب از سمّ به نام «مرگ موش» علاج‌پذیر است.

همه می‌دانیم که نیش مارِ افعی دارای چه زهر کشنده‌ای است. اما مرضی هم در انسان که ابتداءاً در آله تناسلی شروع می‌شود و بعد به قسمت‌های دیگر بدن سرایت پیدا می‌کند و به بلوچی «تانکی» و در هندی و اردو «آتشک» و «بادفرنگ»[1] نامیده می‌شود و همراه با خارش و زخم است، فقط با استفاده از زهرِ همین مار سیاه قابل علاج است.

معروف است که در یونانِ قدیم، شخصی مبتلای «آتشک» پس از اینکه هفتاد طبیب از معالجه‌ی او عاجز مانده بودند نزد حکیم بزرگ، «افلاطون» رفت. اما او هم نتوانست کاری از پیش ببرد و فوری اعلام کرد این مرد دچار مرضی واگیردار شده و مردم نباید در غذا خوردن و مجالست با او تماس داشته باشند. در آخر مَرد مریض را به جایی دور از اجتماعِ انسانی بردند تا از مرضِ خطرناک او در امان باشند. مرد که از زندگی دلسرد شده بود، خواست خودش را بکشد. به همین هدف در جایی می‌رفت و به برکه‌ای رسید. ناگهان مشاهده کرد که یک مارِ افعی هراسناک لبِ آبگیر چمباته زده و مشغول استفراغ به داخل آب است. مَرد به فکرش خطور کرد که می‌تواند با رفتن به داخل آب و نوشیدن مقداری از آن، کار خودش را یکسره کند. به داخل آب زد و جرعه‌هایی از آن نیز نوشید. اما نامنتظره احساس کرد که اندکی از سوزش و خارش زخم‌هایش کاسته شد. جرقه‌ی امیدی در قلبش درخشید و به امید اینکه شاید شفایش در همین آب مقدر شده است، بارِ دوم چنین کرد و متعجبانه دید که دردِ زخم‌هایش بسیار کمتر شده است. اندکی بعد، برای بار سوم به آب رفت و مقداری

---

۱. همان مرض «سفلیس» است که در فارسی نیز قدیماً «آتشک» و همچنین «شانکر» نامیده می‌شد.

خورد و پس از آن بیرون از آب زیر سایه‌ی درختی به استراحت پرداخت. پس از مدتی که از خواب بلند شد، شادمانه خودش را سالم یافت و پوسته‌های خشک و سفتی روی زخم‌هایش مشاهده نمود که علامت التیام زخم‌ها و سلامت بدنش بود. مسرور و با شغف به نزد مردم رفت. اما در وهله‌ی اول همه از او ترسیدند و کناره گرفتند. گفت: من از مرض رسته‌ام و اگر باور ندارید می‌روم تا اطباء از من آزمایش به عمل آورند و به شما اعلام کنند. اطباء آزمایش کردند و همه با تعجب او را سالم و زخمهایش را التیام یافته دیدند. به مردم گفتند که او سلامت خود را باز یافته است. «افلاطون» که ماجرای بهبودی عجیب آن مرد را شنید، به او گفت: راز سلامتی تو همان آبهای آمیخته با زهرِ مار بود. در کتابها خوانده بودم که علاج چنین مرضی با زهر چنان مارهایی امکان‌پذیر است. اما عملاً تجربه نکرده بودیم.

الغرض، بسیاری از چیزهایی که ما بَد و خطرناک می‌دانیم، چنانچه ترکیب و نحوه‌ی استفاده از آنها را به درستی بدانیم، خواص مفیدی از خود نشان می‌دهند و اگر هم چنان باشند که مستقیماً برای انسان به هیچ نحو مفید نباشند و صد در صد مضّر و نابود کننده باشند، باز هم مطمئناً برای محیط زیست جنبه‌های مفید زیادی دارند. مانند حیوانات درنده، انواع میکروب‌های مفید و تجزیه کننده، حشرات و خزندگان موذی و ... . بنابراین این قاعده که ایجاد و خلقِ قبیح همیشه قبیح است، غلط و نامعتبر است. چون گاهی هزاران حکمت و فایده در این چیزهای به ظاهر بد و قبیح در نظر گرفته شده است و این نشانه‌ی قدرت خداست که به تخلیق هر چیز قادر است.

◻ حکمت در ممنوعات دینی

از نظر اجتماعی و اخلاقی نیز وجود بسیاری از کارها و عادات زشت، بالطبع ضروری است و اساساً تا آنها نباشند، تکامل و سازندگی و پیشرفتی دیده نخواهد شد. مثلاً شیطان اگرچه همیشه داعی الی الشرّ و محرّک به جانب بدیها است، اما وجودش برای نشان دادن گوهر انسانیت از طرف انسان با طاعت و فرمانبرداری از اله العالمین و روی بر تافتن از ندای شیطان و وساوس او ضروری است. و اصولاً اگر شیطان نبود، اطاعت از خداوند متعال و پیامبرانش مفهومی نداشت. با وجود شیطان و

کید و مکرهای اوست که مشرکان و کافران و منافقان از موحدّان و مؤمنان، و معصیت کنندگان از فرمانبرداران واقعی جدا می‌گردند.

یا مثلاً «زنا» که هر چند ذاتاً به عنوان یک فعلِ بد و از نظر اخلاقی، محکوم شناخته می‌شود، اما برای تشخیص سطح اخلاق و عفت عمومی مفهوماً باید وجود می‌داشت. چه اگر «زنا» و کارهایی از این قبیل نبود، «عفاف» و «حیا» و پاکدمنی معنایی نداشت. از این وجه گفته‌اند: «تُعرف الاشیاء باضدادها»: هر چیز به ضد خویش شناخته می‌شود. و به قول معروف: دیو چو بیرون رود، فرشته درآید. به همین صورت پدیده‌های قبیح دیگری از قبیل شرک، کفر، نفاق، دزدی، حرام خواری و ... که وجودِ هر کدام متضمن حکمت‌های بی‌شمار است.

با این تفضیل، روشن شد که ایجاد و خلق اشیای قبیح بر این حکمت‌ها استوار است:

۱ـ تا شأن قدرت لایتناهی ربّ العالمین در ایجاد هر نوع چیزی ـ خوب یا بد ـ برای همه آشکار گردد و مصداق آیه‌ی «ان الله علی کل شیءٍ قدیر» وجود خارجی داشته باشد.

۲ـ تا انگیزه‌ای قوی برای جلبِ «حسن» و دوری از «قبیح» در مردم پیدا شود، چون بنا به اصل مسلمِ «تعرف الاشیاء باضدادها»، «حسن» را فقط می‌توان با کنار زدنِ «قبیح» کشف کرد.

۳ـ تا انسانها از فواید و حکمت‌های بی‌شمارِ مخفی آنها مستقیماً یا غیر مستقیم بهره‌مند شوند.

حال ممکن است بعضی از این معترضان چنین سؤال کنند که: بسیار خوب، می‌پذیریم که خلقِ قبیح، قبیح نیست ولی خالقِ مطلق می‌داند که بسیاری از بندگان مبتلای آن قبایح می‌شوند، پس چرا آنها را از ابتلاء به آن کارها، مانع نمی‌شود؟

جواب، واضح است. چون خداوند رحیم و منان است، بنا به شأن رحمت و امتنان خویش کاملاً رحم و منت نموده و بندگان را به بهترین وسیله و طریق از رفتن به جنبه‌های منفی بازداشته است. و آن وسیله‌ی مؤثر، «هدایت» است که آن را به «تعلیم» و «تبلیغ» معلق کرده است. او تعالی برای هدایت و راهنمایی انسانها پیامبر و

کتاب فرستاده تا راه از چاه برای همه مشخص شود. خداوند متعال با ارسال رُسُل و انزال کتب، بندگان را متوجه حکمت کارهایش کرده و فهمانده که: ای بندگان من! بسیاری از قبایح آفریده‌ام که ارتکاب آنها برای شما بدبختی به بار می‌آورد. اما آنها را برای اغراض و مقاصد دیگری که سرتاسر خیر و مفید است، آفریده‌ام. پس مواظب باشید، مبتلای آنها نشوید و آنها را به حال خود واگذارید.

◻ حکمتِ تعذیب کفار در آخرت

مؤمنان عقیده دارند که هیچ یک از کارهای خداوند متعال، خالی از حکمت نیست (فعل الحکیم لایخلو عن الحکمة). بنابراین، تعذیب کفار در آخرت بدون حکمت نیست و یقیناً بر پایه‌های حکیمانه‌ای استوار می‌باشد. اما عده‌ای از فلاسفه و حکمای مُلحد، عقیده دارند که عذاب خداوند، ضرر محضی است که هیچ نوع فایده‌ای نه برای بندگان و نه برای خداوند، ندارد. به همین دلیل بسیاری از اهل عقل و منطق بدین جانب رفته‌اند که تعذیب الهی، عقلاً ثابت نیست. چون خالی از فایده است و خداوند هم کاری که فایده‌ای در پی نداشته باشد، نمی‌کند.

اما این عقیده با این طرز استدلال، شبهه‌ای بیش نیست. علمای ما در توضیح این مسئله گفته‌اند: خداوند متعال دارای صفات جمالی و جلالی است. صفات جمالی به لطف و رحم خداوند متعال دلالت می‌کنند و صفات جلالی به قهر و خشم و عذاب خداوندی. این هر دو نوع صفات به کمال ذات اله العالمین دلالت می‌کنند و بدون آنها و یا یکی از آنها (معاذ الله) در صفات الهی نقص لازم می‌آید. برای اظهار هر کدام از این صفات نیز، وجود آن دیگری لازم است. یعنی اگر قرار باشد، صفات جمالیه جلوه گر شوند، باید صفات جلالی وجود داشته باشند، و اگر قرار باشد صفات جلالیه شناخته شوند، وجود صفات جمالیه ضرورت پیدا می‌کنند. تنها با یک نوع صفت نظام عالَم در هم و بر هم می‌گردد. مانند پادشاهی که اگر فقط پا در کفش لطف و بخشش بگذارد و کاری به تنبیه و مجازات متخلّفان نداشته باشد یا، اگر فقط چماق شکنجه و عذاب در دست گیرد و توجهی به جنبه‌های عاطفی و لطف و بخشش نداشته باشد، ظاهرست که کشورش به بدترین وضع دچار خواهد شد. بنابراین، برای

نظام عالَم لازمست هر دو صفات وجود داشته باشند.

اهل اسلام عقیده دارند که تمام عالم با تمام خوبی‌ها و بدی‌ها و تمام پدیده‌های مختلف، مظهری از مظاهر صفات الهی هستند. مقتضای صفات جمالی این است که کسانی وجود داشته باشند تا لطف و کرم الهی بر آنها ظهور نماید و مظهر این قسم صفات قرار گیرند. در مقابل، مقتضای صفات جلالی این است که بندگانی شریر و نافرمان وجود داشته باشند تا مظهر قهر و غضب (صفات جلالیه) قرار گیرند و اینان همان کافران هستند.

لذا، کفار مظهر صفات جلالی اله العالمین هستند و تعذیب اخروی آنان نیز بر همین مبناست. باز سؤال پیش می‌آید که، برای اثبات و نمایاندنِ صفات جلالی، یکبار مظهر بودن کافیست. یعنی، اگر فقط تا یک مدت موقت کفار تعذیب شوند. این مظهریت دیده می‌شود. دیگر چرا باید تا أبد معذب گردند؟

علما در جواب این سؤال گفته‌اند: این عذاب دائمی، جزای اعمال کفار نیست، بلکه جزای خبث باطن و فساد استعدادِ آنهاست. یعنی خداوند متعال به علم مطلق و کامل خویش می‌داند که باطن و استعداد آنها چنان خبیث و فاسد شده است که اگر تا أبد مکرراً زنده کرده شوند، باز هم دعوت رُسُل و ندای الهی را اجابت نمی‌کنند و به همین واقعیت اشاره دارد این قول خداوند در قرآن که: «ولو ردّوا لعادوا لمانهوا عنه» [انعام: ۲۸]: اگر باز به دنیا بازگردانده شوند، دوباره به همان منهیات و ممنوعات قبلی دست می‌زنند.

درست مانند ابلیس که با اینکه مقرب بارگاه بود و به حقایق آن جهان عین الیقین داشت، اما باز هم از أمر پروردگار مبنی بر سجده آدم عليه السلام، روی گردانید.

▣ عذاب دائم با درد همیشگی!

این هم یکی از سؤالات در همین زمینه است، که عذاب دائم کفار در جهنم، آیا به اعتبار درد و اَلَم، یکسان باقی می‌ماند، یا به مرور زمان، افراد معذب به آن عادی شده و زمانی می‌رسد که آنان درد را خیلی خفیف و کم احساس می‌کنند؟

اجماع علما و محقّقان بر این است که از درد و الم و عذاب آخرت، هیچ گاه کاسته نمی‌گردد. بلکه هرگاه جسمشان در یک دَور عذاب سوخته و متلاشی می‌شود،

پوستی دیگر جای پوست سوخته را گرفته و عذاب سهمگین از سر گرفته می‌شود، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «کلّما نضجت جلودهم بدّلنا هم جلوداً غیرها لیذوقوا العذاب» [نساء: ۵۶]: هر بار که پوستشان سوخته و از بین می‌رود، پوستی دیگر عوض آن می‌رویانیم تا خوب مزهٔ عذاب را بچشند.

ناگفته گذاشته نشود که عده‌ای از صوفیه، به خطا به این جانب رفته‌اند که کسانیکه دائماً در دوزخ می‌مانند، پس از مدتها بدنشان به آن عادی شده و درد را احساس نمی‌کنند. شیخ اکبر، «محی الدین ابن عربی» رحمهُ‌الله از کسانی است که چنین قائل است. اما این سخن غیرصحیح است. حتی به او این سخن را نسبت داده‌اند که خلود عذاب وجود ندارد. اما این هم بدیهی البطلان است. شیخ «عبد الکریم جیلی» در جواب آرای شیخ اکبر کتابی مستقل دارد.[1] حکیم الامة، علامه «اشرف علی تهانوی» رحمةالله نیز کتابی دارد به نام «تنبیه طربی لتنزیه ابن عربی» که در آن سخنان «شیخ اکبر» را مفصلاً جواب گفته و توجیه نموده است.

البته، برای مؤمنان گناهکار خلود نیست. چون کلمه‌ی توحید را گفته و به وحدانیت اله العالمین اقرار کرده‌اند. از این وجه ممکن است که عذاب آنها در دوزخ، مورد تخفیف قرار گیرد.

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ
و از میان مردمان کسانی هستند که می‌گویند ایمان آوردیم به الله و به روز باز پسین، در حالیکه (واقعاً) آنان

بِمُؤْمِنِيْنَ ﴿۸﴾ يُخَادِعُوْنَ اللهَ وَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ مَا يَخْدَعُوْنَ اِلَّا
مؤمن نیستند ● فریب می‌دهند الله و مؤمنان را و در حقیقت نمی‌فریبند مگر

اَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُوْنَ ﴿۹﴾
خود را ولی خود خبر ندارند ●

---

۱. آرای شیخ اکبر رحمهُ‌الله را در کتاب مبسوط او، «فتوحات مکیه» مطالعه کنید. علامه آلوسی در روح المعانی، (ج: ۱، ص: ۱۴۳۹-۱۴۲) و عبدالکریم جیلی در «الانسان الکبیر» سخنان او را به وجه معقول و قابل قبولی توجیه و تصحیح نموده‌اند.

مفهوم کلی آیه: برخی از مردم (منافقان) ظاهراً دعویٰ می‌کنند که به الله و روز آخرت ایمان دارند، در حالی که حقیقتاً چنین نیستند. فکر می‌کنند می‌توانند خداوند علیم و خبیر و مؤمنان را با این تظاهر بفریبند، غافل از اینکه مکرشان نزد خداوند متعال برملاست.

ربط و مناسبت

گفتیم در این سوره ابتداءً بیان سه گروه انسان‌ها است. چهار آیه‌ی اول دربارهٔ مؤمنان بوده و دو آیه‌ی بعد درباره‌ی کافران. بیان حالات و نتایج اخروی کافران به پایان رسید. گروه سوم از انسان‌ها، «منافقان» هستند که برخلاف تظاهر به ایمان و اسلام، باطناً هیچ اعتقادی به اسلام ندارند. در این آیه‌ها و چند آیه‌ی بعد ـ جمعاً در سیزده آیه ـ بیان همین گروه است.

هویت و صفات و عاقبت دو گروه قبلی خیلی مختصرتر از گروه سوم بیان شده است. چنان که دیدیم، درباره‌ی مؤمنان در چهار آیه و درباره‌ی کافران در دو آیه بحث شده بود، ولی درباره‌ی منافقین تا سیزده آیه مطلب دنبال شده است. علت این است که حقیقت و حالات مؤمنان و کفار برای هر کسی واضح است و نیازی به توضیح آن نیست، اما منافقان، از آنجائی که ظاهراً خودشان را مسلمان و مؤمن کامل جا می‌زنند، تا اندازه‌ای شناخت‌شان برای همگان دشوار است و اوصاف و حالات و حقیقتِ امرشان نیز پیچیده‌تر. لازم به گفتن است که دنیا هیچ گاه از این سه گروه ـ کافر و منافق و مؤمن ـ خالی نیست. تمام انسانها برحسب اعتقاداتی که دارند هر کدام حتماً در یکی از این سه گروه جای می‌گیرند.

این را هم ناگفته نگذاریم که «مشرکان»، با «کافران» یکی هستند و در صفات و عادات و اعتقادات، با مؤمنان تضاد کامل دارند. به همین وجه به محض اتمام بیان حالات کافران، بیان حالات منافقان شروع شده است، که صفات مشرکان در ضمن بیان کافران وجود دارد.

تفسیر و تبیین

و من الناس من یقول آمنا بالله ... (۸)

عطف این آیه برگذشته، از قبیل «عطف القصة علی القصة» است و هر دو

متعاطفین برای یک غرض مسوق‌اند و آن، بیان کفر و ضلال و نتیجه‌ی اُخروی اعمال است.

و من الناس- «مِن» تبعیضیه است و «مَن» که پس از «الناس» آمده است نزد گروهی موصوفه و نزد اکثر مفسرین موصوله است. حکمت آوردن «مِن تبعیضیه» برای این است که تمام انسانها منافق نیستند، بلکه بعضی از آنها در نفاق می‌افتند. الف و لام در «الناس» به نظر بعضی جنسی و نزد بعضی دیگر برای عهد خارجی است که در صورت اول «مَن» نکره‌ی موصوفه و در صورت دوم، موصوله می‌شود.

اختلاف در ماده‌ی اشتقاق لفظ «ناس»

در مورد تعیین ماده‌ی مشتق منهُ‌ی «الناس» علماء و نحویان اختلاف نظر دارند.[۱] این اقوال غالباً در پنج دسته جای می‌گیرند:

۱- سیبوبه و جمهور نحویان قائلند که «ناس» در اصل «اُناس» بوده که بر وزن «فُعال» صیغه‌ی جمع یا اسم جمع برای «انسان» می‌باشد. اما برای تخفیف فای کلمه را حذف کردند که فقط «ناس» باقی ماند. بنابراین، اصل «اناس»، «انسان» بوده است و «انسان» نیز مأخوذ از «اُنس» است که ضد وحشت و رمیدگی است. «اُنس» یعنی رام شدن و اُلفت گرفتن. از همین ماده است، «اِنس» و «اَناسیّ».

خداوند متعال این موجود را «انسان» نام نهاد، چون مدنی الطبع است و طبعاً میل به انضمام با همجنس دارد و در تنهایی طاقت نمی‌آورد.

و ما سمی الانسان الا لِاُنسه　　　و لا القلب الاّ انّه یتقلّب

یعنی: علت تسمیه انسان و قلب این است که انسان اُنس دارد و قلب، تقلب و دگرگونی.

۲- بعضی دیگر می‌گویند: «ناس» مشتق از «أنَس، یؤنس، ایناساً» به معنی دیدن، شنیدن، دانستن و متوجه شدن است. (آنَس به معنی: أبصر) در قصه‌ی حضرت موسی علیه‌السلام در قرآن کریم آمده است: «آنس من جانب الطور ناراً» [قصص: ۲۹]:

---

۱. ر.ک: روح المعانی: ۱/۱۴۳ + البحر المحیط: ۱/۵۲ + تفسیر قرطبی: ۱/۱۹۳-۱۹۲.

احساس کرد (دید، متوجه شد) از جانب کوه طور، آتشی را. «آنس» به معنی «سَمِع» و «عَلِمَ» نیز آمده است. خلاصه با تعلیل‌هایی که در این مورد هست، انسان را بدین خاطر «انسان» می‌نامند که در کارهایش با بصیرت و علم و توجه کامل و تدبر عمل می‌کند.

۳- علامه «سکاکی» می‌گوید: «نَاس» از «نوسٌ» بر وزن «فُعْلٌ» بر گرفته شده است که اجوف واوی و به معنی حرکت دادن چیزی است. به دلیل اینکه تصغیر آن، «نویسٌ» می‌شود. چون تصغیر، اسماء را به اصل خویش برمی‌گرداند. صاحب «کشاف» مصغّر «ناس» را «نویسیان» نوشته است.[1]

به نظر «سکاکی»، انسان را بدان جهت «ناس» می‌گویند که همیشه در حرکت و تکاپو است.

۴- از حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه مرویست که «ناس» از «نِسی بالقلب، ینسی، نسیاناً» مأخوذ است و این از باب قلب است چون انسان در هر کار احتمال نسیان و فراموش‌کاری دارد، به او «ناس» می‌گویند. چنانکه در قرآن راجع به آدم علیه‌السلام آمده است: «فنسی و لم نجدله عزماً» [طه: ۱۱۵]: به قول معروف: اول الناس، اول الناس: اولین فراموشکار، اولین انسان بوده است یعنی حضرت آدم علیه‌السلام. کسانی دیگر نیز در این قول، حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه را همراهی می‌کنند.

۵- «سلمه بن عاصم» قائل است که «ناس» و «اُناس» هر کدام دارای ماده‌ای دیگر هستند.

قول اصحّ، همان قول جمهور -توجیه اول- است که از حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه نیز مروی است.

باز در اینکه آیا استعمال لفظ «ناس» در عربیت مخصوص برای انسان است یا برای غیر انسان هم مستعمل می‌گردد، دو قول وجود دارد.

بعضی گفته‌اند که این اطلاق خاص برای انسان است و برای موجودی دیگر کاربرد ندارد، اما گروهی دیگر گفته‌اند که عموماً و عادتاً برای انسان به کار می‌رود و

---

۱. کشاف زمخشری: ۶۳/۱.

در اصل نیز صفتی مخصوصِ انسان است، اما گامی مجازاً برای «جن» هم به کار رفته است.[۱]

والیوم الآخر- «یوم»، در عربی به دو طریق به کار می‌رود و به هر طریقی، مفهومی دیگر دارد. اگر به یک فعل ممتد قرین باشد، منظور از آن مطلقاً «وقت» خواهد بود. مثلاً اگر بگویند: «اِن جئتَ یوماً الیَّ ...» در این صورت «یوم» به معنی وقت است؛ مساویست که آمدن مخاطب در روز دیده شود یا شب. و چنانچه به یک فعل غیر ممتد قرین گردد، منظور از آن، یک وقت مشخص یعنی فقط «روز» خواهد بود. مانند این جمله که: «ان ضربتَه یوماً ...» در اینجا «یوم» به معنی روز است و شرطی هم که در کلام آمده فقط مقید به روز خواهد بود.

همین «یوم» از نظر جنبه‌های کاربرد، سه معنای متفاوت دیگر هم دارد که عبارتند از: ۱ـ معنای عرفی ۲ـ معنای شرعی ۳ـ معنای اصطلاحی.

عرفاً، «یوم» به وقت مشخصی می‌گویند که از طلوع خورشید شروع می‌شود تا غروب آن پایان می‌یابد. شرعاً، از طلوع فجر (صبح صادق) تا غروب آن روز را «یوم» می‌گویند و اصطلاحاً، «یوم» عبارت از نیمروز (نصف النهار) هر روز تا نیمروز روزِ دیگر می‌باشد. گاهی به طور الغاز سؤال می‌کنند که «یوم کدام است؟». اگر تعریف عرفی آن را ارائه کنی، می‌گویند: «خطا کردی». اگر تعریف شرعی کنی، باز می‌گویند خطا کردی و اگر تعریف اصطلاحی کنی، نیز همین جواب را می‌شنوی. در جواب چنین الغازی باید از همان اول پرسید: منظورتان «یوم» به کدام معنا می‌باشد؟

حال برگردیم به مفهوم «یوم» در آیه. ظاهر است که «یوم» با اضافت به «الآخر» یا «آلاخرة» هیچ کدام از این مفاهیم سه گانه را ندارد. چون منظور از «یومْ الآخر»، روز قیامت است و در آنجا وقت و زمان به مفهومی که ما در ذهن داریم، وجود ندارد، چه، آنجا روز و شبی نیست تا اوقات را به آن بسنجند. از این رو برخی گفته‌اند که مراد از «یوم الآخرة»، وقت و زمان آخرت است که از حشر شروع می‌شود و تا اَبَد

۱. «ابن خالویه» از بعضی اعراب این جمله را نقل کرده است: «اُناسٌ من الجن». ابی حیان گفته است این کاربرد، مجازاً است. (البحر المحیط: ۵۲/۱). و آلوسی اضافه کرده است که این کاربرد مجازی نیز هنگامی موجه می‌شود که «ناس» را از «نوس» مشتق بدانیم. چون نوس عبارت است از: تذبذب شی‌یی در هوا. (روح المعانی: ۱۴۳/۱).

ادامه خواهد داشت. قول صحیح نیز همین است. قیامت را روز آخرت می‌گویند، چون آخر ایام است و از آن گاه به بعد نه روزی است و نه شبی. در آن وقت فیصله‌ی نهایی صورت می‌گیرد و هر کدام از انسانها و جن‌ها رهسپار سرنوشت معلوم خود خواهند گشت. در اصطلاح اسلامی به این واقعیت اخروی، «معاد» می‌گویند که از اصول سه گانه‌ی عقیدتی مؤمنان است.

دو سؤال و پاسخ به آنها

راجع به این آیه، دو سؤال وجود دارد که لازم است جواب هر کدام را بدانیم.

سؤال اول: «منافقین» خود از انسانها هستند و دیگر لزومی نداشت که با قید «و من الناس» آنها را مقید به «ناس» می‌کرد. این مشخص کردن به چه حکمت صورت گرفته است؟

در جواب این سؤال اقوال متعددی نقل شده است:[1]

۱- این تقیید و تشخیص بدین منظور است که مردم بدانند، منافقین اگر چه از نظر آنها نامشخص و ناشناخته هستند، اما در عِلم خداوندِ علیم و خبیر کاملاً شناخته شده هستند. گویا بدین اسلوب می‌فهماند که آنها از خود شما انسانها هستند که ما فرد فرد آنها را با تمام مشخصات ظاهری و باطنی‌شان می‌شناسیم. به عبارت دیگر: تقیید به لفظ «ناس» یک نوع تهدید و تنبیه است که گمان نکنند الله جل جلاله آنها را نمی‌شناسد. هیچ کس از نظر او تعالی مخفی نیست.

۲- چون صفت و ویژگی و مشخصه‌ی ممتاز و در خور ذکر دیگری نداشتند، آنها را به «ناس» معرفی نمود که وصف صورت و شکل ظاهری آنهاست.

۳- این بیان، به اسلوب تعجب است؛ چون نفاق و دورویی با انسانیت منافات دارد. بدین ترتیب، آیه هشداری است به منافقین تا مانند انسانهای مؤمن، خدا و رسول او و تمام احکام آسمانی را قبول نمایند و از تشبّه به حیوانات در عادات و خصایل غیرانسانی اجتناب نمایند. از دوگانگی در باطن و ظاهر که اصلاً موافق

---

۱. ر.ک: روح المعانی: ۱۴۴/۱.



طبع پاک انسانی نیست، دست بشویند و مانند انسانهای حقیقی یکرنگ زندگی کنند.

۴- مقصود، اظهار این مطلب است که «نفاق» فقط در میان انسانها شیوع پیدا می‌کند و جن‌ها -مکلفین دیگر- نفاق ندارند، بلکه آنها یا مؤمن می‌شوند و یا کافر باقی می‌مانند.

۵- اشاره بدین حکم است که آنها با همین ادعای ظاهری‌شان، حکماً از انسانهای مسلمان محسوب می‌گردند، به طوری که جان و مال و آبرویشان باید محترم نگهداشته شود و هر چه بر مسلمانان لازم است، بر آنان نیز لازم می‌آید و هر چه به نفع مسلمانان واقعی است، به آنان نیز می‌رسد و همه‌ی احکام و حدود اسلامی مانند سایر مسلمانان بر آنان نیز جاری می‌گردد. هر چند که حقیقتاً مؤمن نیستند.

۶- اشاره است به این که این منافقان در میان خود شما هستند.

عده‌ای جواب اول را مرجح گفته‌اند.

سؤال دوم: چرا در بیان دعوای منافقین، فقط دو رکن عقیدتی، یعنی ایمان به الله و ایمان به روز آخرت را بیان فرمود؟ آیا مگر ارکان دیگر از قبیل رسول، ملائکه، کتابهای آسمانی، قضا و قدر و ... عقیدةً مهم نیستند و با باور نداشتن آنها، آدم منافق گفته نمی‌شود؟

جواب: اصلاً چنین نیست. هر کدام از این ارکان عقیدتی به جای خود مهم و ضروری است و با باور نداشتن فقط یک مورد از آنها، ایمان دچار خطر می‌گردد. اما در اینجا فقط به دو مورد اصلی و کلی‌تر بسنده فرمود که موارد دیگر خود در تحت آن دو جای می‌گیرند. مثلاً در ایمان به الله، ایمان به رسالت رسول، کتب سماوی، ملائکه و ... هم ضمناً وجود دارند و در ایمان به روز آخرت، ایمان به معاد، قضاء و قدر و تمام حقایق اخروی خود به خود داخل می‌شوند. پس با ذکر دو مورد کلی، نیازی به ذکر جزئیات دیگر نماند.

یخادعون الله و الذین آمنوا ... (۹)

در آیه‌ی قبل، بیان اصلِ نفاقِ منافقین بود و در این آیه، سبب و علت این دورویی

و دوگانگی آنان را بیان می‌فرماید تا هویت آنان برای همگان آشکار و مبرهن شود. خداوند متعال در این آیه، گوشزد می‌فرماید که منافقان دوروئی اختیار کرده‌اند تا به زعم خود الله و مؤمنین را بفریبند!

«یخادعون» از باب «مخادعة» و مأخوذ از «خَدَعْ» است. این ماده را «خِدَعْ» هم می‌خوانند. به فتح یا کسر «خا»، در هر دو صورت معنی آن «اخفاء» و «ابهام» است. (خَدَعَه یعنی اخفاه و ابهمه: چیزی را مخفی کرد، به طور مبهم اظهار کرد). «مُخدع» که به خزانه‌دار می‌گویند از همین ماده است. چون اموال و خزاین را در جایی مطمئن و مبهم (برای دیگران)، مخفی نگه می‌دارد. به دو رگِ باریک و بسیار ظریف گردن هم «اَخدعان» می‌گویند. چون به نظر هر کسی نمی‌آیند. سوراخ سوسمار را هم «خَدَعَ» می‌نامند، چون این خزنده در آن مخفی می‌شود.

اصطلاحاً ماده‌ی «خدع» برای کاری به کار می‌رود که ظاهر آن خوبی و سلامت و مطلوبیت است، اما هدف از آن اضرار بالغیر (ضرر رسانی به دیگران) می‌باشد: «الخدع ان یوهم صاحبه خلاف ما یرید به من المکر و تصیبه به». جمله‌ی معروف «الحرب خدعةٌ»[1] (جنگ یک خدعه است)، نیز به همین معنا مشعر است. چون در جنگ از انواع تدابیر و حیله‌ها برای شکست دشمن و پیروزی خویش کار گرفته می‌شود.

معنی آیه با توجه به مفهوم مقابله‌ی لفظِ «یخادعون» که از خواص باب «مفاعلة» است، این است که منافقان با ظاهرآرایی خویش در صدد فریب دادن الله تعالی و مؤمنان هستند ولی خبر ندارند که خداوند آنان را به خوبی می‌شناسد و در مقابل، جواب خداعشان را به خداع می‌دهد.

قراءات در «و ما یخدعون»: این فعل به چند قراءت خوانده شده است که بدین قرار می‌باشند:

۱ - «و ما یَخْدَعُون»؛ طبق قراءت جمهور نحویان و قراءت‌های سبعه‌ی متواتره.

۲ - «و ما یُخادِعون»؛ طبق قراءت حرمیان، «ابو عمرو»، «نافع» و «ابن کثیر».

---

۱. حدیث نبوی: صحیح بخاری به روایت ابوهریره: کتاب الجهاد + صحاح دیگر به روایت دیگر اصحاب رضی الله عنهم.

۳- «و ما يُخْدَعون»؛ (مبنی للمفعول)؛ طبق قراءت «جارود» و «ابوطالوت».
۴- «و ما يُخادَعون» (از باب مفاعله، مبنی للمفعول)؛ طبق قراءت بعضی.
۵- «و ما يُخَدِّعون» (از بابت تخديع، به تشديد «دال»)؛ طبق قراءت «قتادة» و «عجلی».
۶- «و ما يَخَدَّعون» (به فتح «ی» و «خا» و تشديد «دال»)؛ طبق قراءت برخی ديگر.[۱]

«انفسهم» جمع «نَفْس» است و در يک معنا عبارت از جوهر بخاری لطيفی است که حامل قوه‌ی زندگی و حس و حرکت ارادی می‌باشد و در تمام بدن سريان دارد. صفات رذيله‌ی انسان از قبيل حرص، بخل، ريا، غضب، شهوت‌رانی و ... زائيده‌ی همين جوهر لطيف هستند. در معنايی ديگر که از حکماء و فلاسفه منقول است، «نفس» همان روحِ حيوانی است که هر انسانی فطرتاً آن را داراست و نضج و شروع آن از قلب است. به همين سبب، به صلاح قلب، تمام بدن صلاح می‌پذيرد. برخی ديگر «نفس» را عبارت از «نفس ناطقه» دانسته‌اند که از اقسام آن، نفوس اماره، لوآمه، مطمئنة، راضية و مرضيه می‌باشد.

اما «نفس» در عمومی‌ترين اطلاق خود، به معنی «ذات» است و در آيه نيز همين معنا مراد می‌باشد. (نفس الشیء: ذات الشی و حقيقته). خداوند در قرآن می‌فرمايد: «كتب على نفسه الرحمة» [انعام: ۵۴] يعنی: کتب علی ذاته ... بر خويش نوشته و لازم گرفته رحمت را. يا: «يحذّركم الله نفسه» [آل عمران: ۳۰] يعنی: يحذركم من ذاته ... شما را از خويش برحذر می‌دارد.

معنی آيه اين است که منافقان به گمان خويش، خداوند را فريب می‌دهند، اما واقعيت اين است که آنان با اين کارشان نه خداوند را فريب می‌دهند و نه رسول او و نه مؤمنين را. بلکه با خودشان خداع می‌کنند و تمام نتايج منفی اين دورويی به خودشان برمی‌گردد.

و ما يشعرون- نزد بعضی از مفسرين اين قسمت از آيه، يک جمله‌ی مستأنفه است. وقتی که خداوند متعال فرمود: «و ما يخدعون الّا انفسهم»، سؤال پيدا می‌شود پس چرا

---

۱. علامه آلوسی گفته است: جز دو قراءت اول، همه از قراءات شاذه هستند (روح المعانی: ۱/۱۴۷).

آنان دست به کاری می‌زنند که ضررش به خودشان برمی‌گردد؟ در اینجا می‌فرماید: چون شعور ندارند و احمق هستند.

اما جمهور مفسران این جمله را عطف بر جمله‌ی ماقبل گفته‌اند و چون «شعور» به دو معنا -احساس و علم- به کار می‌رود، این جمله را نیز متحمل دو معنا کرده‌اند:

اگر معنی «شعور» احساس باشد، معنی آیه این است که آنها علیه خویش خداع می‌کنند و اصلاً احساس نمی‌کنند که خودشان ضرر می‌کنند. درست مانند حیوان که فاقد احساس است و حتی بدتر از آن؛ چون حیوان هم نوعی احساس دارد. اگر «شعور» را به معنی عِلم بگیریم، آن وقت ترجمه چنین می‌شود: آنان علیه خویش مشغول نیرنگ بازی و خداع هستند و اصلاً نمی‌دانند که چه می‌کنند و چه نتیجه‌ای از این کار عایدشان می‌شود. بهترین معنا، معنی اول (شعور به معنی احساس) می‌باشد.

مخادعت منافقان و خداوند!

راجع به مخادعه‌ی منافقان با خداوند یک سؤال پیش می‌آید. شرح سؤال این که: چنانکه خاصیت باب «مفاعله» است، در «مخادعةِ» منافقین با الله مفهوم مقابله نیز برمی‌آید. یعنی همان طور که منافقین از درِ خداع و نیرنگ وارد شده‌اند، خداوند نیز در جواب با آنها خداع کند. چنانکه در آیه‌ای دیگر نیز به این أمر چنین تصریح شده است: «انّ المنافقین یخادعون الله و هو خادعهم» [نساء: ۱۴۲]. در حالی که عقیده داریم خداوند و رسول او و از صفات این چنینی پاک و معصوم هستند. پس انتساب فریب و خداع به الله یا رسول و مؤمنین به چه معناست؟

علما به این سؤال سه جواب داده‌اند:

۱- این از قبیل صنعت مشاکله است. صنعت مشاکله در اصطلاح علم بیان و بلاغت، عبارت از اسلوب بیانی است که در جواب و تقابل کارِ یک طرف، شبیه و هم شکل کار او، برای طرف دیگر نیز ذکر می‌گردد، ولو اینکه این طرف واقعاً چنان نکرده یا نگفته باشد و کارش حقیقتاً مانند کارِ او نیست. مانند آیه‌ی «و جزاءُ سیئةٍ سیئة مثلها» [شوری: ۴۰]. در اینجا «سیئة» ی دوم واقعاً سیئه نیست.

منافقان به گمان خویش با خداوند و رسول او و سایر مؤمنان از درِ خداع وارد

شده‌اند، اما اولاً، خداع آنها بی‌اثر و فقط صوری است، چون هرگز قادر نیستند خدا و رسولش را بفریبند و ثانیاً، خداوند در جواب خداع آنها، جزای مناسب برایشان در نظر گرفته است. اما در دنیا دستور داده است با آنها مثل مسلمانان به خوبی رفتار شود، اگرچه در آخرت، به درک اسفلِ آتش می‌روند و این همان جزای نهایی آنان است.

۲- منظور از مخادعة، مخادعتِ رسول الله ﷺ است. «یخادعون الله» یعنی: «یخادعون رسول الله». چون آنها هرگز نمی‌توانند ظاهراً با الله مخادعت نمایند. ولی با رسول او مخادعت می‌کنند و بدین طریق گویا الله را فریب می‌دهند. و رسول الله ﷺ نیز با اتخاذ تدابیر مناسب، مانند معامله با آنان مثل مسلمانان و عدم تعرض به جان و مالشان گویا آنان را ظاهراً (در دنیا) فریب می‌دهد.[1]

۳- منظور، مخادعت مؤمنین است و این «واو» برای عطف تفسیری است. وقتی با بندگان مؤمن خداع می‌کنند، گویا با خداوند متعال خداع می‌کنند و خداوند هم جزای مناسبی برایشان مهیا می‌کند و در عوض، مؤمنان هم با اجرای اوامر الهی در حق آنان گویا ظاهراً آنها را فریب می‌دهند. «مولانا حسین علی» ظاهراً همین توجیه را ترجیح داده است.[2]

نزد جمهور، توجیه اول مرجح است.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «یخدعون الله و الذین امنوا» - در این آیه اشاره شده است که دشمنی و عداوت با دوستان خدا و اولیاء و نیرنگ بازی با آنان مثل دشمنی و فریب‌کاری با خداوند تعالی است.

> **فِی قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَّ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ بِّمَا**
>
> در دلهایشان بیماری است پس افزون می‌کند در آنان الله بیماری را و آنان را هست عذاب دردناک به سبب

---

۱. روح المعانی، ص: ۱۶۴ + تفسیر کبیر: ۲/۶۳-۶۲ + تفسیر عزیزی: ۱/۱۰۲-۱۰۱.
۲. جواهر القرآن: ۱/۲۲.

كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ ﴿١٠﴾

آنکه دروغ می‌گفتند •

مفهوم کلی آیه: خداوند متعال می‌فرماید در قلوب منافقان مرض است؛ مرضی که خداوند بر آن می‌افزاید و همین است علت خداع و دورویی و فریب‌کاری آنان. اما نباید به این کارشان غرّه شوند، چون به زودی در آخرت دچار عذابی دردناک می‌شوند، زیرا در غیابِ رسول الله ﷺ و مؤمنین، آنان را مورد استهزاء قرار داده و به دل، تمام اصول ایمانی را تکذیب نموده‌اند.

ربط و مناسبت

در آیه‌ی قبل، سبب نفاقِ منافقان بیان گردید و اکنون خداوند متعال سبب و انگیزه‌ی خداع و نیرنگ آنان و اینکه چرا خودشان را متصف به چنین صفتی کرده‌اند را واضح می‌فرماید.

تفسیر و تبیین

في قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً ... (۱۰)

في قلوبهم مرض- مُفرد آوردن «مرض» در خبر «قلوبهم» به خاطر اسم جنس بودن آن است. بنابراین در «مرض» به طبق مبتدای آن، مفهوم جمعیت وجود دارد.

قراءات در «مرض»: جمهور قراء این کلمه را به فتح «راء»، (به نحوی که نوشته شده است) خوانده‌اند. اما علامه «اصمعی» از «ابو عمرو» به سکون «راء»، نقل کرده است یعنی: «مَرْضٌ».

مَرَض عبارت از: «حالةٌ خارجةٌ عن الطبع، ضارّة بالفعل»: حالتی خارج از حالات طبیعی که بالفعل مضر است و این تعریف اهل لغت می‌باشد. اطباء در تعریف مرض

گفته‌اند: «المرض ما یقابل الصحة و هو الحالة التی تصدر عنها الافعال غیر سلیمةٍ»: مرض آن است که در مقابل صحت باشد و آن عبارت از حالتی است که از آن افعال ناسالم ظهور می‌کند. «صحت» برعکس «مرض» است یعنی حالتی کـه از آن افـعال سالم و طبیعی صادر می‌شود.

مرض در سه جنبه بر انسان عارض می‌گردد: ۱ - در افعال طبعیه: حرکات و سیستم عادی بدن را مختل می‌سازد. ۲ - در افعال حیوانیه: بر حواس، حافظه و مشاعر تخلیط می‌آورد. ۳- در افعال نفسانیه: بر فکر و اعصاب و روحیه اثر می‌گذارد.

مرض از جمله الفاظی است که مجازاً بر اثر خویش هم اطلاق می‌گردد. مثلاً به درد و اَلَم هم مرض می‌گویند، در حالی که حقیقتاً مرض اسم علت درد و اَلَم است. همین طور در لغت به ظلمت (تاریکی) هم مرض می‌گویند، چنانکه شاعر گفته است:

فی لیلةٍ مرضت من کل ناحیة فما یحس بها نـجمٌ و لا قـمرٌ

«مرضت» در این شعر به معنی «ظلمت» است.

لغتاً به معنی ضعف قلب هم می‌آید. چنانکه می‌گویند: «مـرض الرّجـل»، یـعنی: ضَعُفَ قلبه. و مجازاً به هر چه که از کمالات نفسانی مانع گردد از قبیل، بغض، حسد، سوء عقیده و ... مرض می‌گویند. اما اینها همه معانی مجازی «مرض» هستند.

حال، «مَرَضٌ» در این آیه، آیا به معنی حقیقی خویش است یا به معنی مجازی؟ جمهور علما و ائمه و مفسران، از جمله: حضرت ابن مسعود، حـضرت ابـن عـباس رضی الله عنهما، مجاهد، قتاده و سایر سلف صالح قائلند که در اینجا مرض محمول بر معنی مجازی خویش است. منافقان حقیقتاً مرض نداشـتند. نـه ظـاهر و حـرکات بدنشان مرض‌آلود بود و نه حس و حافظه‌شان ضعیف شده بود، بلکه مبتلا به سوء عقیده و مکر و حیله و بغض و دورویی شده بودند و اینها بـدترین امـراض بشـمار می‌روند.[1]

---

۱. نزد بعضی حمل مَرَض به معنی حقیقی خود (ظلمت یا أَلَم) نیز بلامانع است. پس آیه می‌تواند محتمل هر دو معنا باشد. (ر.ک: روح: ۱۴۹/۱). «مرض» در این آیه همچنین به معانی ریاء، شک، نفاق و ... نیز تفسیر شده است. (ر. ک: تفسیر بغوی: ۵۰/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۴۸/۱ + ...).

فزادهم الله مرضاً- در اینجا نیز همان سؤال که بر جمله‌ی «ختم الله علی قلوبهم ...» پیدا شده بود، دامنگیر می‌شود که وقتی مرضشان از طرف خداوند ازدیاد می‌گیرد، چرا باید محکوم و معذّب شوند؟ جواب نیز همان است که در آن مورد گفته شد. ناگفته نماند که این جمله یا دعائیه است یا اخباریه.

ولهم عذابٌ الیمٌ- خواندیم که برای عذاب کفار وصف «عظیمٌ» آمده بود. در اینجا عذاب منافقین، به «الیمٌ» توصیف شده است. فرق بین «عذاب عظیم» و «عذاب الیم» فقط در این است که «عظیمٌ» عام است بر تمام انواع عذاب‌ها؛ مساویست که همراه با درد باشند یا خیر. اما «الیم» مخصوص برای عذابی است که اول تا آخر آن همراه با درد و اَلَم باشد و این اشاره است به این مطلب که عذاب منافقان از همه شدیدتر است. چنانکه در آیه‌ای دیگر آمده است: «انّ المنافقین فی الدرک الاسفل من النار» [نساء: ۱۴۵].

بما کانوا یکذبون- یعنی این عذاب دردناک نتیجه‌ی دروغ‌هایی است که در دنیا مرتکب می‌شوند. منظور از این دروغ‌ها، نفاق آنهاست. چون به ظاهر نزد مسلمانان می‌گویند: «آمنا» و به چیزهایی اعتراف می‌کنند که در باطن خودشان آنها را تکذیب می‌کنند و این طبق قراءت کوفیون (به تخفیف) است. طبق قراءت دیگران (به تشدید = یکذّبون) به معنی تکذیب رسول الله ﷺ در سرّ و خفا است.[1]

علوم و معارف

◻ تعریف کذب و اقسام آن

اهل سنت در تعریف «کذب» گفته‌اند: «الکذب هو الاخبار عن الشيءِ او الموضوع علی خلاف ما هو علیه فی نفس الأمر»: کذب یعنی خبر دادن به چیزی یا موضوعی که در واقع چنان نباشد.

دو تعریف دیگر نیز در این باره نقل شده است: یکی تعریف «نظّام» معتزلی و دیگر، تعریفی که «جاحظ» ارائه داده است.

---

۱. تفسیر مظهری: ۲۵/۱.

نظام معتزلی می‌گوید: «الکذب هو الاخبار عن الشیءِ او الموضوع علی خلاف الاعتقاد». یعنی: خبر دادن به چیزی یا موضوعی که بدان عقیده نداشته باشد.

جاحظ می‌گوید: «الکذب هو الاخبار عن الشیءِ او الموضوع علی خلاف ما هو علیه فی نفس الامر و الاعتقاد» یعنی: خبر دادن به چیزی یا موضوعی که نه در واقع چنان باشد و نه خود خبردهنده اعتقادی به آن دارد.[1]

◻ اقسام و صورت‌های «کذب»

«کذب» که به معنی دروغ است، حکماً دارای اقسامی است که هر کدام به محل و صورتهای خود شناخته می‌شود.

از شناخته‌ترین نوع «کذب» یکی «کذب نفاقی» است و آن عبارت است از گفتن و اظهار چیزی که گوینده باطناً خود بدان معتقد نیست و طبق تعریف اهل سنت: خبر او با واقعیت در نفس الأمر موافق نیست. این همان کذب منافقان است که خداوند در آیه به آن اشاره کرده و عذاب دردناک را نتیجه‌ی همین دروغ‌شان گفته است.

از کذب‌های مذموم دیگر، دروغ‌هایی است که بعضی بدان عادت دارند. مانند دروغ گفتن در سخنان خود برای جلب توجه مخاطبان یا برای خنداندن آنها یا برای بدبین کردن کسی یا گروهی از کسانی دیگر و غیره.

صورت دیگر «کذب» آن است که در مقاصد و اعمال محمود شرعی انجام می‌گیرد. اینجا نیز برای دروغ گفتن دو حالت پیش می‌آید: اگر وصول به آن مقصد دینی به طریق صداقت و راست گفتاری امکان‌پذیر باشد، دروغ گفتن برای رسیدن به آن، هرگز جایز نیست ـ لعدم الحاجة الیه. این یک قاعده در باب فقه است که: نیل به هر مقصود جایز و خوب، اگر برای انسان به دو طریق صدق و کذب ممکن باشد، در آنجا به کار بستن کذب حرام است و در این هیچ اختلافی میان ائمه نیست. مثال ساده‌ی این صورت را می‌توان در خواندن نمازهای پنجگانه با جماعت در مسجد عنوان کرد. در کشوری که ما زندگی می‌کنیم، هیچ ممانعتی برای رفتن به مساجد

---

۱. روح المعانی: ۱۵۲/۱-۱۵۱.

برای ادای نمازها به جماعت، وجود ندارد و نیازی هم به دروغ گفتن در این باره وجود ندارد. در این صورت اگر کسی از دروغ کار بگیرد، مطمئناً مرتکب دروغ شده است. چنانچه آن مقصد و کارِ خوب، جز به راه کذب امکان‌پذیر نباشد و در صورت به کار بستن صدق و راستی برآورده نمی‌شود. آنگاه می‌تواند دروغ بگوید و مقصد شرعی را برآورده سازد و بر او گناهی لازم نمی‌آید.

صورت سوم کذب، زمانی پیش می‌آید که کاری واجب یا فرض باشد. اما بدون توسل به کذب، امکان نداشته باشد که صورت گیرد. در این صورت «کذب» به طبق حکمِ شرعی آن کار، اگر واجب باشد، واجب و اگر فرض باشد، فرض می‌گردد. مانند مواقعی که جان و مال[1] و ناموس در خطر باشد و حفظ آن تنها با توسل به دروغ ممکن باشد. در این صورت، دروغ گفتن برای حفظ جان و ناموس و مالِ خود یا دیگران واجب و فرض می‌گردد.[2]

«سعدی» با اشاره به همین مورد در مقوله معروف خود گفته است:

«دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز»

در حدیث نبوی آمده است که «کذب» در سه مورد جایز است: ۱- در میدان جنگ برای فریب دشمن و شکست دادن آن که: «الحرب خدعةٌ». ۲- برای اصلاح ذات البین، یعنی اصلاح رابطه‌ی میان دو گروه یا دو نفر که این آشتی شرعاً و عقلاً به نفع آنها باشد. ۳- دروغی که شوهر برای به دست آوردن دلِ همسر نامهربان و جفاکار و یا بهانه‌جوی خود یا برعکس، می‌گوید تا از بروز فتنه‌ی احتمالی جلوگیری شود.[3]

---

۱. منظور مالی است که در شرع جایز بوده و کسب آن هم به طریق جایز انجام شده است. بنابراین اگر مال چیز نامشروعی مانند مواد مخدر یا مشروبات الکلی یا سایر چیزهایی که هم در قانون کشورها و هم در شرع ناجایز است باشد، نباید در حفظ آن دروغ گفت.

۲. امام «نووی» در «الاذکار» صورت‌های جواز دروغ و حرمت آن را واضحاً بیان کرده و در «ریاض الصالحین» اجمالاً به آنها اشاره نموده است.

۳. صحیح مسلم به روایت ام کلثوم رضی الله عنها سنن ترمذی + سنن ابی داود + مسند امام احمد.

تعریض حضرت ابراهیم خلیل الله علیه السلام

در حدیث معروفِ شفاعت، در مورد جواب حضرت ابراهیم علیه السلام، سؤالی مطرح می‌شود که معمولاً در تحت این آیه هم مورد بحث قرار می‌گیرد. در حدیثِ شفاعت آمده است که وقتی مردم از انتظارِ حساب و کتاب خسته می‌شوند، نزد انبیاء علیهم السلام برای طلب شفاعت در بارگاه اله العالمین می‌روند. اما همه جواب منفی می‌دهند و به اصطلاح عذر می‌خواهند تا اینکه نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم می‌آیند و آن حضرت اجابت می‌فرماید. در این حدیث آمده است که چون مردم نزد حضرت خلیل الله علیه السلام می‌آیند، آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: من نمی‌توانم شفاعت کنم. چون من در دنیا سه بار دروغ گفته‌ام و نمی‌دانم که حساب و کتاب خود من چطور خواهد شد. منظور آن حضرت از سه دروغ سه سخن ظاهراً خلاف واقع است که دو مورد آن در قرآن هم آمده است. یکی موقعی بود که کفار بت‌پرست قبیله‌ی او در روز عید، او را برای بیرون رفتن همراه خویش دعوت کردند، اما ایشان فرمودند: من مریضم انی سقیمٌ [صافات: ۸۹]). در حالی که واقعاً مریض نبود. و دوم، زمانی که بُت‌ها را شکست، چون ازو پرسیدند چه کسی بتها را شکسته، فرمود: من نشکسته‌ام بلکه بُت بزرگ اینکار را کرده است (بل فعله کبیرهم هذا ... [انبیاء: ٦٣]): مورد دیگر که در حدیث آمده است هنگامی بود که با همسرش -سارة علیها السلام- از بابل به طرف مصر رهسپار بود، پادشاهی ظالم که عادت داشت زوجه‌های تازه واردین را غصب کند، وقتی ازو پرسید این چکاره توست؟ فرمود: این خواهر منست.[۱]

سؤال اینجاست، وقتی که کذب جز برای مقاصد محمود و مهم شرعی و دینی، ناروا و حرام است، در این سه مورد کذب حضرت خلیل علیه السلام به چه معناست؟ اگر واقعاً سخنان او کذب بودند، چرا مرتکب این گناه کبیره شد در حالی که عقیده بر این است که انبیاء علیهم السلام معصوم هستند و از آنان گناهان کبیره سر زد نمی‌شود؟ اگر کذب نبود، پس چرا او آنها را کذب معرفی می‌کند و از شفاعت طفره می‌رود؟

این اشکال به قدری مهم است که مفسر بزرگی مانند امام «رازی» مجبور شده فیصله

---

۱. متفق علیه (صحیح بخاری به روایت ابوهریره رضی الله عنه: احادیث الانبیاء، باب ۸) + مسند احمد: ۴۰۴/۲.

کند که حدیث شفاعت صحیح نیست. او فکر کرده که عصمت پیامبر قطعی است ولی حدیث ـ اگر متواتر و مشهور نباشد ـ قطعی نیست، لذا بهتر دیده که حدیث را غیر صحیح بگوید و بدین طریق از حضرت ابراهیم علیه‌السلام دفاع کند![1] نه تنها او بلکه بسیاری دیگر از شخصیت‌های بلند پایه هم در این باره مردّد مانده‌اند. اما علامه آلوسی و حضرات دیگر چنین جواب گفته‌اند:

حدیث شفاعت کاملاً صحیح و بی‌غبار است.[2] سخنان حضرت ابراهیم علیه‌السلام در آن سه مورد، کذب نبود بلکه از قبیل تعریض بود.[3] تعریض به سخنی می‌گویند که در آن بنا به علتی از ظاهری به نظر خلاف واقع استفاده می‌کنند، اما در آن جنبه‌هایی از حقیقت هم وجود دارد. به عبارت ساده تعریض سخنی است ظاهراً خلاف واقع که گوینده مفهومش را مراد می‌گیرد که موافق واقع است. آنجا که حضرت ابراهیم علیه‌السلام فرمود: «انی سقیمٌ»، منظور بیماری و مرض جسمانی نبود، بلکه مرض و علل معنوی اراده داشت و فهماند که من از شرک و کارهای کفرآمیز شما مریض و ناراحت هستم، با این وضع چطور خودم را در کار شما شریک کنم؟

اما آنان معنای ظاهری را متوجه شدند و بس و آن حضرت نیز از رفتن با آنان رهایی یافت. در مورد دیگر که ادعا کرده بت‌ها را بت بزرگتر شکسته است منظورش این بود که وقتی عقیده دارید بُت‌ها خدا هستند، هر کاری باید به مشیت و تحت قدرت و تصرف آنها انجام گیرد. حالا که چنین است پس شکستن بت‌ها هم در اصل کار من نبوده، بلکه کار بت بزرگ بوده است. در مورد سوم هم. منظورش این بود که او (زنش) در دین و آیین خواهر من است (انما المؤمنون اخوةٌ [حجرات: ۱۰]). خلاصه، در معاریض اشکالی شرعی نیست و بر آن مؤاخذه‌ای هم صورت نمی‌گیرد. زیرا «انَ فی

---

۱. می‌گوید: وقتی در بین نسبت کذب به روای و نسبت آدم به حضرت خلیل علیه‌السلام تعارض هست، ضرورتاً نسبت کردن آن به راوی باید اولی باشد. (تفسیر کبیر، ج: ۲۶، ص: ۱۴۸ و ج: ۲۲، ص: ۱۸۶-۱۸۵).

۲. و همو (آلوسی) خاطر نشان ساخته که: امام رازی به دلیل تنگی محراب و مجالش در علم حدیث، صحت حدیث مربوطه را انکار می‌کند. در حالی که حدیث، در صحیحین وارد شده و کاملاً صحیح است. (روح، ج: ۲۳، ص: ۱۰۲).

۳. روح المعانی: ۱۵۱/۱ و ۶۵/۱۷ و ۱۰۲/۲۳.

المعاریض مندوحة عن الکذب»[1]: در معاریض نجات از کذب هست.

قسمت دوم سؤال این است که وقتی این سخنان از جمله معاریض بودند، چرا آنها را «کذب» گفت؟ جواب این است که معاریض صورتاً کذب هستند. چون مخاطب به ظاهر آن دل خوش می‌کند و چیزی از منظور واقعی متکلم نمی‌فهمد.

قسمت سوم سؤال این است که، چرا آن حضرت، این معاریض به ظاهر کذب و در حقیقت، راست را عذر قرار می‌دهد و با توسل به آنها از طلب شفاعت کناره گیری می‌کند.

جواب اینکه در آنجا همه‌ی انبیاء علیهم‌السلام به یقین می‌دانند که شفاعت کبری، فقط کار حضرت محمد ﷺ است و کسی دیگر حتی ملایک مقرب را هم در این خصوص مجال اقدامی نیست. لذا، همه برای خلاص شدن از دست مردم، به اعذار مختلف پناه می‌برند. اعتذار حضرت ابراهیم علیه‌السلام نیز بر همین مبنا می‌باشد. ایشان برای اینکه مردم را قانع سازد، معاریض خود را به عنوان کذب معرفی می‌کند و از خود دفاع می‌کند.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «فی قلوبهم مرض ....» - از آیه ثابت می‌شود که دلها هم امراض دارند و اسباب مرض آنها گناه هستند. باید اصلاح و معالجه قلوب از این زنگارها به ذکر الله و تلاوت قرآن و صحبت کاملان و صالحان باشد.[2]

وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا فِي الْاَرْضِ قَالُوْٓا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ ﴿۱۱﴾

و چون گفته شود ایشان را تباه کاری نکنید در زمین، گویند جز این نیست که ما نیک کنندگان هستیم ●

اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُوْنَ ﴿۱۲﴾ وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ

آگاه باش! به تحقیق ایشانند تباه‌کاران ولیکن آنان خبر ندارند ● و چون گفته شود ایشان را که

---

۱. ر.ک: صحیح بخاری: ۲/ کتاب الادب: باب ۱۱۶. و مخارج آن در «فتح الباری»: ۷۶۱/۱۳ - طبع «دار ابی حیان»، ۱۴۱۶ هـ، ۱۹۹۶ م.

۲. بیان القرآن تهانوی: ۷/۱.

آمِنُوْا کَمَا آمَنَ النّاسُ قَالُوْآ أَنُؤْمِنُ کَمَآ آمَنَ السُّفَهَآءُ اَلاَ اِنَّهُمْ
ایمان‌آرید چنانکه ایمان‌آوردند مردمان،گویندآیا ایمان‌آوریم چنانکه ایمان‌آوردند بیخردان؟آگاه باش!به‌تحقیق

هُمُ السُّفَهَآءُ وَلٰکِنْ لَّا یَعْلَمُوْنَ ﴿۱۳﴾
ایشانند بی‌خردان ولیکن نمی‌دانند

مفهوم کلی آیه‌ها: منافقان هیچگاه به روی خود نمی‌آورند. هرگاه به آنان گفته می‌شود دست از فسادانگیزی بردارید، با اعتماد بر کارهایشان می‌گویند: ما که مصلح و نیکوکار هستیم. و چون به آنان گفته شود: مانند سایر مردم مؤمن حقیقی شوید، جواب می‌دهند: آنان که احمق هستند. می‌خواهید ما هم مانند احمقان ایمان بیاوریم. خداوند متعال می‌فرماید منافقان خود مفسد و احمق هستند ولی به سبب حماقت، این وضعشان را درک نمی‌کنند.

ربط و مناسبت

در این سه آیه نیز اوصاف و کارها و گفته‌های منافقان بیان شده است و به این اعتبار دنباله‌ی بیان قبل است.

تفسیر و تبیین

و اذا قیل لهم لا تفسدوا... (۱۱)

عطف این آیه، از قبیل «عطف جمله بر جمله» است. نزد بعضی معطوف بر «بما کانوا یکذبون» و نزد بعضی دیگر، معطوف بر «و من الناس من یقول آمنا ...» است و قول مرجح نزد نحویان، قول دوم است.

این جمله به عنوان نصیحت و خیرخواهی از رسول اکرم ﷺ و سایر مسلمین به منافقین گفته شده بود. آن هم در جلسات متعدد و به عموم منافقان. نه اینکه یک نفر مسلمان آن را برای یک نفر منافق گفته باشد. البته بودند از صحابه کسانی که

مخصوصاً یکی یا چند تا از منافقان را با همین نوع سخنان مورد نصیحت قرار می‌دادند. مثلاً ثابت است که حضرت عمر فاروق رضی الله عنه رئیس منافقان «عبدالله بن ابی» را نصیحت نمود و خاطر نشان ساخت که از کفار دور باشد که باعث فساد می‌شود و جان خودش هم در خطر خواهد افتاد.

... فی الارض- اینجا منظور از «ارض»، بالاصالة زمین مدینه است. چون در آن زمان به‌غیر از مدینه در جایی دیگر منافق نبود. اما چون عادتاً قرآن به مورد خود خاصّ نمی‌شود، در مفهوم عمومی، تمام روی زمین در تمام ازمنه منظور می‌باشد.

ناگفته نماند که «فساد فی الارض» به هشت صورت دیده می‌شود و ما بعداً اقسام آن را مشروحاً نام خواهیم گرفت.

الا انّهم هم المفسدون (۱۲)

آوردن «هُم» دوم برای تأکید و اثبات یقینی مفسد بودن منافقان است. یعنی اگر گفته شود که مَفسد کامل و خالص آنها هستند، سخنی به جا و صحیح است. کلمه‌ی «الا» و «انّ» و «هُم» و آوردن جمله‌ی اسمیه همه برای تأکید و تخصیص مفسد بودن منافقان می‌باشند.

ولکن لا یشعرون- اشاره به این نکته دارد که قوای ادراکیه‌ی منافقین کاملاً از کار افتاده و کور و سیاه شده و خوبی‌ها را از بدی‌ها تشخیص نمی‌دهد. قاعده است که هرگاه قلب انسان سیاه و مکدر گردد، معروف را منکر و بالعکس می‌داند.

در حدیث وارد شده است که هرگاه انسان مرتکب گناهی شد، اثر آن مانند نکته سیاهی بر دلش می‌نشیند و اگر باز هم گناه را تکرار نماید، این لکه‌های سیاه بیشتر می‌شود تا اینکه قلب او مانند کوزه‌ای واژگون که هر قدر باران ببارد در آن آب داخل نمی‌شود، از فیوضات الهی محروم می‌ماند.[1] آن حضرت فرمودند که به سبب گناه و فساد دل انسان منقلب می‌شود و هیچ اثر نمی‌بیند به طوری که «لا یری المعروف منکراً و المنکر معروفاً، بل یصیر المعروف منکراً و المنکر معروفاً». یعنی

---

۱. سنن ترمذی + سنن ابن ماجه + مسند احمد: ۱۷/۳ + ...

در این حالت او معروف را منکر و بالعکس نمی‌بیند، بلکه اصلاً به نظر او معروف، منکر و منکر، معروف می‌شود!

و اذا قیل لهم آمنوا کما آمن الناس ... (۱۳)

در آیه‌ی قبلی، دعوت منافقین به تخلیه‌ی فساد و عادات زشت و منافقانه بود و در این آیه دعوت آنان به تحلیه و تزئین به صفات عالی و انسانی است.

در این آیه خداوند می‌فرماید: وقتی به آنان گفته شد که مانند کسانی که به رسول الله ﷺ ایمان آورده‌اند، ایمان بیاورید، گفتند: آیا ما هم مانند این نادان‌ها که نه پروای جان خود را دارند و نه پروای مال را، ایمان بیاوریم؟! و خداوند در جواب می‌فرماید که سفهاء و بی‌عقل‌های حقیقی خودشان هستند که نفاق دارند. کسی هست که عیبی دارد ولی کاملاً بدان مطلع است. اما اینان چنان احمق و از خودراضی هستند که، متوجه‌ی عیب خویش نیستند و دیگران را سفیه می‌گویند.

و اذا قیل لهم آمنوا- این جمله از طرف مسلمانان بارها به منافقین گفته شده بود. آن حضرت علیه السلام چنین چیزی به آنان نمی‌گفت. چون ظاهراً مسلمان بودند و برای مصلحت مراعات حالشان را می‌کرد. ولی عامه‌ی مسلمانان (صحابه) که از نزدیک آنان را می‌شناختند و دوروئی‌شان را تحت مشاهده‌ی روزانه‌ی خویش داشتند، نمی‌توانستند این وضع را تحمل کنند. لذا به آنان می‌گفتند: ایمان شما فقط صوری و ظاهری است تا جان و مالتان محفوظ بماند. ظاهرتان ایمان آورده، ولی باطنتان کافر و مشرک است و مخفیانه با مشرکین در ارتباط و همکاری هستید. بیایید مانند دیگران که ظاهراً و باطناً مسلمان شده‌اند و نزدشان ایمان از جان و مال و فرزندانشان محبوب‌تر است و برای حفظ آن پروای هیچ چیز و هیچ کس را ندارند، ایمان بیاورید.

کما آمن الناس- به رأی جمهور و بلکه به اجماع علماء، در اینجا منظور از «ناس» رسول‌الله ﷺ و صحابه‌ی کرام رضی‌الله عنهم می‌باشند. برابر است که از گروه



مهاجرین باشند یا انصار یا اهل کتاب که بعداً مسلمان شدند و غیرهم.[۱] بنابراین الف و لام کلمه‌ی «الناس» برای عهد خارجی است.

قالوا انؤمن کما آمن السفهآء- اما آنان در جواب خیرخواهانه‌ی مسلمانان، گفتند که آیا ایمانی بیاوریم که این سفهاء آورده‌اند و پروای جان و مال و آبرویشان را ندارند و هر چه فلان می‌گوید، چشم بسته اطاعتش می‌کنند ... ! نه هرگز چنین ایمانی گوارای ما نیست.

«سفهآء» جمع «سفیه» و مأخوذ از «سفه» به معنی خفّت، سبکی و نیز به معنی اضطراب و حرکت است. چون مردی سبک باشد می‌گویند: «سفیه» است. همچنین اگر باد چیزی را به حرکت در آورد، می‌گویند: «تسفهت الریح».

«ذورمّه» سروده است:

جرینا کما اهتزت ریاح تسفهت — اعـالیها مـرّالریـاح الرواسـم

صاحب حماسه آورده است:[۲]

سفیه الرمح جاهله اذا ما — بدا فضل السفیه علی الحلیم

اصطلاحاً منظور از «سفیه»، کسی است که عقلش ناتوان و ضعیف است و اعتباری در تشخیص ندارد، و حتی قابل هدایت و تعلیم هم نیست.

الا انّهم هم السفهآء- «اَلا» حرف تنبیه است. خداوند متعال با تأکید اعلام می‌فرماید که سفیه خود منافقین هستند و به سبب همین سفاهت است که دانایان و منزلت آنان را نمی‌دانند. این یک تردید کامل است و علماء از همین آیه استدلال کردند که بنا به اعلام صریح خداوند: «منافقان سفیه هستند».

ولکن لایعلمون- مشکل بزرگتر منافقان این است که از بخت بدشان از سفاهت خود هم‌چیزی نمی‌دانند تا درصدد جبران و ازاله‌ی آن برآیند.

در آیه‌ی گذشته «لایشعرون» آمده بود و در این آیه «لایعلمون». فرق در این است که در آن آیه، بیان فساد فی الارض بود و فساد یک چیز قابل درک و محسوس است. و با شعور (احساس) می‌توان به آن پی برد اما چون منافقان در کمال

---

۱. تفاسیر متداول.

۲. شعر از «ابو تمام طایی» است.

بی‌شعوری به سر می‌برند، متوجه مفسدیت خود نمی‌شدند. در این آیه بیان سفاهت آنان است و سفاهت چیزی است که نه به حس و شعور، بلکه به علم و تدبّر قابل شناسایی است. خداوند می‌فرماید، منافقان خود سفیه هستند، و آن اندازه عالم و دارای فکر و تدّبر نیستند که موفق به کشف سفاهت خود شوند.

علوم و معارف

عوامل فساد در زمین

در این آیات بیان مفسدیت منافقان در زمین بود. باید دانست که فساد در زمین در نتیجه‌ی هشت چیز پیش می‌آید که مشروحاً عبارتند از:

۱ـ فساد به ذریعه‌ی نفاق و کفر و شرک: این انحراف‌های عقیدتی خود باعث جلب انواع بلاها و عذاب‌های آسمانی در زمین می‌شوند که می‌توان به آنها بزرگترین عوامل فساد فی الارض نام نهاد.

۲ـ فساد به ذریعه‌ی اجراء و وضع بدعات و رسوم من در آوردی: وقتی که صلاح و نیکی زمین در چهارچوب توحید و سنت انبیاء علیهم‌السلام محصور باشد، پس هر نوع بدعتی که خارج از این چهارچوب باشد، موجب فساد در زمین می‌شود.

۳ـ فساد به ذریعه‌ی حبُ جاه و مال و منصب: تاریخ گواه است که چه مصایب و بلاهایی در زمین به علت وجود انگیزه‌ی تحصیل مال و مقام در برخی افراد به وجود آمده است. کشت و کشتارها، بی‌رحمی‌ها، شکنجه‌ی بی‌گناهان و ... همه و همه نتیجه‌ی چنین حبّ و طمعی می‌باشد. می‌بینیم که بسیاری از جاسوسان و چاپلوسان حاضرند برای کسب رتبه و منصبی، برادر مسلمان و بی‌گناه خویش را هم به دست ظالم بسپارند.

۴ـ فساد به ذریعه‌ی توهین به سلف صالح: زمانی زمین پر از شرک و کفر و ظلم و تعدی بود. اسلاف صالحِ ما مردانه با سلاح قرآن و سنت و با نیروی معنویت. وارد میدان شدند و در تمام شئون اجتماع صلاح آورند و مردم را به طریقه‌های گوناگونی از قبیل وعظ، تعلیم، ارشاد و تصوف به شاهراه صلاح و نیکی رهنمون شدند. توهین به این اسلاف، گویا راضی شدن و سرعت بخشیدن به جریان فساد

در زمین است. بنابراین، گروههای جدیدی که دَم از آورده‌ها و ابتکارهای تازه می‌زنند و بی‌پروا دهان به انتقاد و توهین ائمه و صوفیه و عرفاء می‌گشایند، معاونین عوامل جریانهای فساد هستند و مطمئناً جز خرابی و بدبین کردن عموم به شخصیت‌های مصلح گذشته‌ی خویش، ثمره‌ای دیگر به ارمغان نمی‌آورند.

۵- فساد به ذریعه‌ی ایجاد اختلاف میان مردم: فسادی که بر اثر این اختلاف انگیزیها بپا می‌آید، لازم به توضیح و بیان آن نیست. این هم از عادات سودجویان نامتعهّد و منافقان است.

۶- فساد به ذریعه‌ی ایجاد اختلاف و شکاف بین مذاهب حقّه: مثلاً یکی بلند می‌شود و علیه مذهب احناف انتقادات و اعتراضاتی وارد می‌کند، به قصد اینکه در اذهان نسبت به این مذهب تشویش و بی‌اعتمادی به وجود آورد و یا علیه مذهب شوافع چنین توطئه‌هایی صورت گیرد. طبیعی است که این کارها عامه را نگران و سرگردان می‌کند و این خود فسادی بزرگ و خطرناک است. متأسفانه در این زمان گروههایی این کارها را آغاز کرده‌اند.

۷- فساد به ذریعه‌ی مداهنت با کفار: اسلام دین مستقل و پویا و کاملاً خودکفا و زنده‌ای است. به پیروانش اجازه نمی‌دهد به بهانه‌ای واهی با کفار مداهنت داشته باشند. مداهنت و تجاوز از خط قرمزهای اسلام، موجد بزرگترین فسادهاست. عقب‌گردهای اسلام در مقاطعی از تاریخ، بیشتر مولود چنین مداهنت‌هایی بوده است.

۸- مدارات با اهل بدعات: ارتباط با کفار برای مصالح ضروری، آن قدر خطرناک نیست که مدارات و توافق ظاهری با متبدعان. اسفناک است که امروزه بسیاری از علماء مرتکب بدعاتِ متبدعان می‌شوند به این هدف که به اصطلاح کم‌کم دلِ آنان را به دست آورند و حقایق را به آنها بفهمانند. این یک فلسفه‌ی کاملاً غلط و بنای فاسد بر فاسد است. آیا چنین کسانی می‌توانند بگویند چقدر بدعت بدین طریق محو شده است؟ و در چند جا؟ علماء باید محکم در برابر بدعات ایستادگی نمایند و با اطمینان در ردّ و ابطال آنها کوشا باشند. مداراتِ غیرشرعی جز گیر کردن در مفسده، نتیجه‌ی دیگری ندارد.

در آیه‌ای که فساد فی‌الارض در آن مطرح شده بود، هر هشت قسم فساد ملحوظ می‌باشند. یعنی منافقان بدبخت دانسته یا نادانسته موجد این هشت فساد هستند ولی خودشان را خبر نه!

◘ صحابه رضی الله عنهم، معیار ایمان و اتباع حقیقی‌اند

از تصریح آیه‌ی «آمنوا کما آمن الناس» استدلال می‌شود که ایمان صحابه رضی‌الله عنهم تنها معیار سنجش ایمان دیگران است و تا وقتی که ایمان افراد مثل ایمان صحابه نباشد، مؤمن واقعی گفته نمی‌شوند. به طوری که اگر یکی ادعا کند من ایمان آورده‌ام آنچنان که ایمان رسول الله ﷺ است، مؤمن نیست چون شأن رسول الله ﷺ و کیفیت ایمان او بسی بلندتر از آن است که یک فرد امتی آن را درک و تقلید نماید. مجبور است که بگوید ایمان آورده‌ام آنچنان که صحابه ایمان آوردند، چون آنان نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین تمثال ایمان رسول الله ﷺ هستند. به همین وجه نفرمود: «آمِنوا کما آمن الرسول» بلکه به جای آن فرمود: «کما آمن الناس» و وقتی که منافقان بر آنان انتقاد و اتهام سفاهت زدند، فوراً خداوند متعال در جواب فرمود: «هم السفهآء». یعنی خود منافقان سفیه‌اند که چنین می‌گویند و دانایان را نمی‌شناسند.

این هم ثابت می‌شود که معیار امتیاز حق از باطل، فقط وابسته به اتباع و اطاعت صحابه رضی‌الله عنهم است. هر فرقه‌ای ولو اینکه از قرآن و احادیث و عقل و منطق حقانیت خود را محکم و مستدل نماید، اما تا وقتی که معتقد به ایمان صحابه و حقانیت آنها نیست و بر آنان انتقاد و اعتراض روا می‌دارد، حقانیت نداشته و رو به گمراهی دارد.

این آیه مثل آیه‌ای دیگر از همین سوره است که در آن خداوند خطاب به یاران پیامبر علیه‌السلام می‌فرماید: «فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقدا هتدَوْا ...» [آیه‌ی: ۱۳۷].

در حدیثی آمده است که آن حضرت علیه‌السلام فرمود: «... امت من به هفتاد و سه فرقه منشعب می‌گردد که از همه‌ی آنها فقط یک فرقه نجات می‌یابد. صحابه پرسیدند: آن

کدام گروه است؟ فرمودند: «ما انا علیه و اصحابی»[۱]: راهی که من و اصحاب من بر آن قدم نهاده‌ایم».

جای بسی تأسف است که امروزه بسیاری از به اصطلاح روشنفکران و قلم به دستان و متفکران بی‌محابا چیزهایی در حق صحابه می‌گویند که حقیقتاً مو بر بدن آدم راست می‌کند ولی مردم بدون ارزیابی، گفته‌هایشان را قبول می‌کنند. در حالی که همین انتقاد علیه صحابه برای اثبات گمراهی و شقاوت چنین کسانی کافی است. ما امروزه حقیقت‌پرستی را کنار گذاشته و ظاهر بین و شخصیت‌پرست شده‌ایم.

یکی چند جمله‌ی خوب می‌گوید و اذهان و قلوب را به خود جلب می‌کند و بعد از سادگی و ظاهربینی مردم استفاده می‌کند و آنچه که نباید بگوید، اظهار می‌کند و مردم هم با شیفته شدن چند سخن خوبِ او، اشتباهات و گمراهی‌هایش را هم به نظر خیر و صلاح نگاه می‌کنند و بین هم تکرار می‌نمایند.

مقام صحابه رضی‌الله عنهم چنان بلند است، که کوچک‌ترین لب‌گشایی و انتقاد علیه آنان، تمام آیه‌ها و احادیث حاوی فضایل آنان را زیر سؤال می‌برد و این برای ایمان خیلی خطرناک است. بزرگترین شخصیت‌های علمی و عرفانی هم اگر در حق صحابه چیزی ناشایست بگویند، قابل احترام و اتباع و تقلید نیستند. و من با اطمینان اعلام می‌کنم که چنین کسانی سفیه هستند، چون خداوند آنها را سفیه خوانده است.

▫ داماد یهودی؟! هرگز!

در وقایع مربوط به امام اعظم (رحمهُ‌الله علیه) در همین زمینه قصه‌ای نقل شده است بدین قرار: امام «ابوحنیفه» رحمهُ‌الله همسایه‌ای داشت که نسبت به حضرت عثمان غنی ﷺ چیزهای بدی می‌گفت. مثلاً یک روز آن حضرت را یهودی گفت. این بی‌ادبی او موجب ناراحتی شدید امام ابوحنیفه شد. چطور امکان دارد همسایه‌اش ظاهراً و با جرأت نسبت به یک صحابی بزرگ گستاخی نماید و او ساکت بنشیند و در صدد تنبیه یا اصلاح او برنیاید؟ اما امام خیلی با فراست و مصلح بود. لذا

---

۱. سنن ترمذی، به روایت عبدالله بن عمر ﷺ.

تصمیم گرفت به شیوه‌ی مؤثری او را متوجه اشتباهش نماید.

بدین غرض، روزی به خانه آن مرد رفت. به او گفت: از طرف یک تاجر بزرگ فرستاده شدم تا برای پسر صاحب جمال و کمال او، دخترت را خواستگاری کنم. امام تمام محاسن پسر را برشمرد و در آخر گفت: اما او فقط یک عیب دارد. آن مرد گفت: چه عیبی؟ فرمود: او یهودی است. مرد حیرت‌زده پرسید: می‌خواهی دخترم را به یک یهودی بدهم؟! امام گفت: مگر چه عیبی دارد؟! اتفاقاً پسرش جوان، دارای مال و جمال و کمال وافر است. به دخترت می‌آید. مرد عصبانی شد و گفت: یعنی چه؟ تو هم خوب می‌دانی که یک مرد یهودی هیچ گاه نمی‌تواند یک زن مسلمان را به نکاح خود در آورد و این برای مسلمانان شایسته نیست. تو دیگر چرا چنین چیزی می‌گویی؟ امام از فرصت استفاده کرد و گفت: پس تو چطور جرأت می‌کنی چیزی را که برای خود نمی‌پسندی، به رسول الله ﷺ نسبت دهی؟ مرد گفت: منظورت چیست؟ فرمود: عثمان غنی رضی الله عنه داماد آن حضرت علیه السلام بود و دو دخترش را یکی پس از دیگری در نکاح خود داشت. وقتی او یهود بود چنانکه تو می‌گویی، چطور رسول الله ﷺ او را به دامادی خود برگزید؟ مرد متوجه‌ی خطایش شد و فوراً از گفته‌اش نادم شد و توبه کرد و دیگر نسبت به آن حضرت رضی الله عنه اهانت و گستاخی ننمود.[1]

◻ اقسام نفاق

«نفاق» در انسانها به دو صورت وجود پیدا می‌کند: ۱ـ نفاق اعتقادی ۲ـ نفاق عملی.

«نفاق اعتقادی» آن است که عقیده‌ی قلبی و باطنی‌اش خلاف آن چیزی باشد که در ظاهر نشان می‌دهد. برای این نوع نفاق سه علامت خاصه بیان کرده‌اند که عبارتند از:

۱ـ عقیده‌ی اصلی و باطنی، خلاف عقیده‌ی صحابه باشد.

۲ـ امور و اعمال دینی را مورد تمسخر و استهزاء قرار می‌دهد، اگر چه ممکن است

---

۱. ر.ک: تاریخ بغدادی: ۳۶۴/۱۳.

خود برای تظاهر بدان عامل هم باشد. (این دو مورد در قرآن ذکر شده‌اند. یک مورد را در آیه‌ها خواندیم و در چند آیه بعد مورد دوم را هم می‌خوانیم که از زبان آنان می‌فرماید: «انما نحن مستهزءون»).

۳ـ دست به تحریف عقاید صحیح می‌زند و بر آن عقاید و اعمال تحریف شده، رفتار می‌کند.

لازم به یادآوری است که تمام مطالب مربوط به نفاق و منافقان در قرآن مربوط به همین نوع نفاق هستند. یعنی در قرآن فقط نفاق اعتقادی و عواقب آن بیان شده است. چنانکه حدیثی به این مطلب دال است.

«نفاق عملی» آن است که شخص اعتقاداً مؤمن راستین است، اما در عمل مرتکب کارهای خلاف می‌شود که صورتاً گویا مبتلای نفاق است. این نوع نفاق هم چهار علامت دارد که سه علامت در یک حدیث و یک علامت دیگر در حدیثی دیگر وارد شده‌اند. این علائم عبارتند از: ۱ـ دروغگویی در سخن ۲ـ خیانت در امانت ۳ـ خلاف وعده. بنا به حدیث: «علامة المنافق ثلاث: اذا حدّث کذب و اذا اؤتمن خان و اذا وعد اخلف»[1]، ۴ـ ناانصافی و فجور در مخاصات. (بنا به حدیث: «... اذا خاصم فجر»[2]).

«نفاق عملی» یک نوع گناه است، بنابراین، منافق عملی امید بخشش دارد و بالاخره روزی از جهنم رستگار می‌شود. اما منافق اعتقادی، در «درک اسفل» دوزخ می‌افتد و از هر کافر و مشرکی رسواتر می‌شود: «ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار ...» [نساء: ۱۴۵].

◻ آیا می‌توان به نفاق اعتقادی افراد پی بُرد؟

قبلاً باید دانست که نفاق اعتقادی هم مانند کفر و شرک در هر زمان وجود دارد. در زمان رسول الله ﷺ طریق شناسایی نفاق اعتقادی و تشخیص منافقان دو چیز بود: یکی وحی و دیگر، علائم ظاهری و طرز رفتار و سخن.

---

۱. صحیح بخاری، به روایت ابوهریره: کتاب الایمان + صحیح مسلم.
۲. صحیح بخاری و صحیح مسلم به روایت عبدالله بن عمرو: کتاب الایمان.

طریق اول مخصوص رسول الله ﷺ بود. آن حضرت ﷺ به دریعه‌ی وحی منافقان را کاملاً می‌شناخت و به ذریعه‌ی دوم سایر مسلمانان هم آنان را شناسایی می‌کردند. پس از رسول الله ﷺ طریق اول مسدود شد، ولی طریق دوم هنوز هم وجود دارد و می‌توان از این علائم که قبلاً متذکر شدیم پی به وجود نفاق اعتقادی منافقین بُرد. اما چون این طریق مانند وحی یقینی و قطعی نیست، نمی‌توانیم با استناد به این علایم، بر آنان قطعاً حکم «منافق اعتقادی» بدهیم. بلکه فقط می‌توانیم آنان را به اصطلاح قرآن، «مُلحد» (انّ الذین یلحدون فی آیاتنا لا یخفون علینا ...ـ فصّلت: ۴۰) و به اصطلاح حدیث، «زندیق» بنامیم.[1]

حکم و جزای دنیوی منافق

به دلیل اینکه با منقطع شدن وحی، نمی‌توانیم نفاق اعتقادی را کاملاً تشخیص بدهیم، منافقان مستقلاً حکمی ندارند و نزد ما قضیه منافقین -به معنای قرآنی و حکم شرعی دنیوی آنها- مطرح نمی‌شود. چنانکه گفتیم، ما چنین کسانی را که به سبب علایم ظاهری منافق می‌پنداریم، زندیق یا ملحد می‌گوییم.[2]

۱. من باب مثال، رسول الله در حدیثی اعمال و عقاید «قدریّه» را -که از همین قماش افراد هستند- «زندقه» نامیده و فرموده است: «یجیء قومٌ یقولون لا قدر، ثم یخرجون منه الی الزندقة، فاذا لقیتموهم فلا تسلّموا علیهم ....» (مسند امام اعظم، به روایت ابن عمر ﷺ :کتاب الایمان) و: «یکون فی امّتی مسخ و قذف و هو فی الزندیقیة و القدریه» (مسند احمد).

۲. «زندیق» آن است که تظاهر به اسلام می‌کند و کُفرش را مخفی نگه می‌دارد (مرقاة المفاتیح: ۸۲/۱ + إعلاءُ السنن: ۶۲۹/۱۲): اما با توجه به فرق مسلّم میان «منافق» و «زندیق» این تعریف باید مناسب‌تر باشد: «زندیق و ملحد به کسی می‌گویند که تمام ضروریات دین را به ظاهر اقرار می‌کند و هیچ کدام از آنها را انکار نمی‌نماید. اما در تبیین یک امر ضروری از ضروریات دین، عقیده‌ای را اظهار و تبلیغ می‌کند که خلاف اجماع صحابه رضی‌الله عنهم و تابعین و تمام ائمه‌ی امت است.» (اشرف التوفیح، اردو: ۱۲۵/۱). یا به الفاظی که علامه کشمیری ﷺ گفته است: «زندیق کسی است که الفاظ إسلامی را به حال خود باقی می‌گذارد ولی معانی آنها را تحریف می‌کند» (فیض الباری: ۴۷۲/۴). روایت شده که حضرت علی ﷺ بعضی از زنادقه را زنده در آتش سوزاند (صحیح بخاری: باب المرتدین + صحیح مسلم: کتاب استتابة المرتدّین/ باب ۱، حدیث ۱). نزد اکثر علمای حنفیه کشتن زندیق در صورتی که زندقه‌اش را تبلیغ نماید، سیاسةً جایز است (الفقه الاسلامی وادلّته: ۵۵۹۴/۷) تعذیب زنادقه به آتش که توسط حضرت علی ﷺ صورت گرفت، صورتی از همین سیاست بود. بنا به حکم عمومی زنادقه -چنانکه ملاّعلی قاری گفته است- اسلام آنان به ظاهر و در امور دنیوی قبول کرده می‌شود (مرقاة المفاتیح: ۸۲/۱-۸۱). امام احمد گفته است: «مال زندیق پس از مرگ به بیت‌المال سپرده می‌شود» (المغنی: ۱۷۱/۱). دربارهٔ حکم زندیق و مرتد و نیز موضوع استتابت آنها میان فقهای مذاهب اختلاف مشهودی وجود دارد که فصل مفصّلی را در کتاب‌های مربوطه به خود اختصاص داده است. برای مطالعه ر.ک: احکام القرآن جصّاص: ۲۸۶/۲ الی ۲۸۸/۲ + فتح الباری: ۲۹۷/۱۵ الی ۲۹۹ + اعلاءُ السنن: ۶۲۹/۱۲ الی ۶۳۳.

وَ اِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ آمَنُوْا قَالُوْآ آمَنَّا وَ اِذَا خَلَوْا اِلىٰ شَيَاطِيْنِهِمْ قَالُوْا
و وقتی که ملاقات می‌کنند با اهل ایمان گویند ایمان آورده‌ایم و چون تنها شوند با شیطاین خود، گویند در حقیقت

اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ ﴿۱۴﴾ اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ
ما با شماییم جز این نیست که ما مسخره می‌کنیم ● الله تمسخر می‌کند با آنان و مهلت می‌دهد آنان را

فِيْ طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُوْنَ ﴿۱۵﴾ اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ
تا در گمراهی خویش سرگشته شوند ● اینان آن کسانند که خریدند گمراهی را

بِالْهُدیٰ فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ ﴿۱۶﴾ مَثَلُهُمْ
در عوض هدایت پس سودی نداشت تجارت ایشان و راه یاب نشدند ● داستان ایشان

كَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّآ اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهٗ ذَهَبَ اللّٰهُ
مانند داستان کسی است که افروخت آتش را، پس به محض این که روشن کرد آتش اطراف او را، دور ساخت الله

بِنُوْرِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمٰتٍ لَّا يُبْصِرُوْنَ ﴿۱۷﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ
نور این گروه را و بگذاشت آنان را در تاریکی‌ها که هیچ نبینند ● کرانند، گنگانند، کورانند، پس آنان

لَا يَرْجِعُوْنَ ﴿۱۸﴾ اَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ فِيْهِ ظُلُمٰتٌ وَّ رَعْدٌ وَّ بَرْقٌ
باز نمی‌گردند ● یا داستان ایشان مانند بارانی بزرگ از آسمان است که باشد در آن تاریکی‌ها و رعد و برق

يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْ آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَ اللّٰهُ
قرار می‌دهند انگشتان خود را در گوش‌های خود به سبب آوازهای پر هول از ترس مرگ. و الله

مُحِيْطٌ بِّالْكَافِرِيْنَ ﴿۱۹﴾ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا اَضَاءَ
احاطه کنندهٔ کافران است ● نزدیک است که برق برباید قوای بینایی ایشان را. هرگاه روشنی دهد برق ایشان را،

لَهُمْ مَّشَوْا فِيْهِ وَ اِذَآ اَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوْا وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ
راه روند در آن روشنی و چون تاریکی دهد بر ایشان، بایستند و اگر بخواهد الله بدون شک می‌برد

بِسَمْعِهِمْ وَ اَبْصَارِهِمْ اِنَّ اللهَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ﴿۲۰﴾
شنوایی ایشان را و دیدهای ایشان را محققاً الله بر همه چیز تواناست ●

ربط و مناسبت

قبلاً بیان دعوت دادن منافقان به جانب کمالات ایمانی و اخلاقی و همچنین بیان جواب نابخردانه‌ی آنان بود. در این آیه‌های کریمه نیز بیان گذشته دنبال شده است. مضافاً اینکه در اینجا به پاره‌ای از عیوب آنان نیز اشاره شده است. در واقع خداوند متعال در این آیه‌ها با اظهار علایم و نشانه‌های دوروئی منافقان، نفاق آنان را برملا و خودشان را به عنوان منافقان تمام عیار معرفی می‌فرماید؛ به طوری که -طبق یکی از عادات منافقانه‌شان- وقتی نزد مسلمین می‌رفتند، خودشان را مؤمن جا می‌زدند و هرگاه با کفار بودند، خویشتن را
طرفداران پر و پا قرص آنان معرفی می‌کردند.

سبب نزول

از حضرت ابن عباس رضی‌الله‌عنه مرویست که این آیه‌ها درباره‌ی عبدالله‌بن ابیّ -رییس منافقان- و یاران او نازل شد. آنان یک روز با هم قدم می‌زدند که در آن اثنا بعضی از اصحاب رسول الله ﷺ را دیدند که به طرف آنان می‌آیند. عبدالله بن ابی به همراهانش گفت: ببینید چگونه این بی‌خردان را از شما دور می‌سازم. آنگاه به جانب صحابه شتافت. دست ابوبکر را گرفت و گفت: مرحبا به صدیق، سید بنی تیم، شیخ السلام، ثانی رسول‌الله در غار و ایثار کننده‌ی خود و مالش در راه اسلام. بعد دست عمر را گرفت و گفت: مرحبا به سید بنی عدی بن کعب، فاروق قدرتمند در دین خدا، بخشنده‌ی مال و هستی‌اش برای رسول‌الله. سپس دست علی را گرفت و گفت: مرحبا به عموزاده‌ی رسول‌الله و داماد او، سید بنی‌هاشم به استثنای رسول‌الله. بعد از این خوش آمدگویی‌ها هر دو جمع از هم جدا شدند. در این موقع عبدالله به یارانش گفت:

دیدید چگونه عمل کردم؟ شما هم اگر با آنان برخورد کردید، مثل من عمل کنید. همگی او را تحسین نمودند. از طرف دیگر، مسلمانان نزد رسول‌الله ﷺ آمدند و طرز برخورد و سخنان منافقان را برای وی باز گفتند. در همین موقع آیه‌های مذکور نازل شدند.[۱]

تفسیر و تبیین

و اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنّا ... (۱۴)

علائم نفاق منافقان و صفات آنان

در این آیات و آیه‌های سابق مجموعاً سه علامت به عنوان علائم و نشانه‌های نفاق منافقان بیان شده است که عبارتند از:

۱ـ فساد فی الارض؛ که کریمه‌ی «و اذا قیل لهم لا تفسدوا فی الارض ...» به همین علامت دالّ بود.

۲ـ باور نداشتن ایمان مؤمنان و سفیه پنداشتن آنان؛ آیه‌ی «قالوا أنؤمن کما آمن السفهآء ...» این مورد را واضح کرده بود.

۳ـ دوگانگی در سخن و برخورد؛ که آیه‌ی مورد بحث ما یعنی «و اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنّا ...» راجع به همین خصلت منافقان است. این آیه در اصل رمز شناسایی منافقان به شمار می‌رود. در مورد منافقان زمان رسول الله ﷺ که آیه‌ی مزبور درباره‌ی آنان نازل شد، این شناخت به کمک آیه‌ی کریمه بسیار سهل بود. آنان وقتی با مسلمین خوش و بش داشتند، دَم از ایمان و اسلام می‌زدند و هرگاه مورد ملامت کفار قرار می‌گرفتند، فوراً نقاب از چهره‌ی اصلی و خبیث خود برگرفته و می‌گفتند ما برای استهزای آنان و حفظ جان و مال خویش و همچنین کسب اطلاعات و اسرار آنان برای شما، چنان کردیم که دیدید. و گرنه ما با شمائیم ...!

منافقان دارای خصائل بسیار زشت دیگری نیز بودند که اگر بخواهیم مهمترین آنها را برشمریم، در پرتوی آیات کریمه می‌توان این خصلت‌ها را چنین سَر هم کرد:

---

۱. اسباب النزول واحدی نیشابوری: ۱۲.

۱ - استهزای مؤمنین، ۲ - ناباوری به ایمان مؤمنین، ۳ - فساد انگیزی، ۴ - نیرنگ‌بازی با مسلمانان به کمک ایمان زبانی و ساختگی خود. ۵ - جاسوسی در میان مسلمانان و ... .

و اذا القوا الذین آمنوا قالوا آمنا ... - «لقوا» از «لقاء» است، به معنی ملاقات و برخوردِ نزدیک با کسی به طوری که هر دو طرف رو به روی هم قرار گیرند. (عرب می‌گوید: لقیته، یعنی: او را از نزدیک ملاقات کردم. «اللّقاء» یعنی: استقبال الشخص قریباً منه.)

«لقاء» از «لقی یلقی» است و از بیشترین مصادر برخوردار است. برای این لفظ چهارده مصدر ذکر کرده‌اند که بدین قرار می‌باشند:

۱ - لِقاء، ۲ - لقیاً، ۳ - لقیةً، ۴ - لُقاةً، ۵ - لِقاةً، ۶ - لقیً، ۷ - لِقیً، ۸ - لُقیّاً، ۹ - لُقیاناً، ۱۰ - لِقیّاً، ۱۱ - لُقیانةً، ۱۲ - تلقاء، ۱۳ - لَقاءً، ۱۴ - لُقیً.[1]

و اذا خَلَوا الی شیاطینهم - وقتی که به طرف شیاطین که راهنمایان و اولیای آنان هستند، به خلوت می‌روند، هویت حقیقی خویش را منکشف می‌کنند.

«خَلَوا» از «خلوت» است.[2] (خلوتُ معه، یعنی: انفردتُ معه). ماده‌ی خلوت در کلام عرب به همراه «الی» یا «بهِ» یا «مع» به کار می‌رود و در هر صورت به یک معناست.

امام «راغب» رحمهُ‌الله علیه می‌نویسد: استعمال «خلوّ» برای زمان و مکان یکسان است (فراغ الزمان و المکان و الحیّز عن شاغلٍ) و وقتی مخصوصاً برای زمان گذشته به کار رود، نزد اهل لغت به گذشت زمان تفسیر می‌شود. مثلاً می‌گویند: «خَلاَ الزمانُ» یعنی: مَضَی الزمان و ذهب.[3]

«نضر بن شمیل» می‌گوید، در این آیه «الیٰ» به معنی «مع» است. یعنی: خلوا مع شیاطینهم. اما اکثر مفسران معنی خود «الیٰ» را مورد توجه قرار داده‌اند. یعنی: وقتی به جانب رفقای شیطان صفت خود بروند و خلوت کنند ... .

---

۱. روح المعانی: ۱۵۶/۱. ابوحیان اندلسی این مصادر را با اندکی تفاوت قید کرده است. (ر.ک: البحر المحیط: ۶۲/۱).

۲. اگر از «خلا» به معنی «مضی» یا «خلوت به» به معنی «سخرت منه» هم گرفته شود، درست است. (ر.ک: کشاف: ۷۳/۱).

۳. ر.ک: المفردات، ص: ۱۵۸.

شیاطین منافقان

لفظ «شیاطین» جمع نکیر است و گاهی -به طور اتفاقی- به جای صحیح به کار می‌رود. مفرد آن «شیطان» بر وزن «فیعال» است. نزد نحاة بصری مفرد «شیطان» بر وزن «فیعال» و نون آن اصلی است و از «شطن» مأخوذ است به معنی «بَعُد»[۱]. «ابلیس» را شیطان می‌گویند چون به سبب نافرمانی از دستور خداوند متعال، رانده درگاه خداوند و از رحمت او دور شد. «تشطین» نیز از همین ماده است.

نزد نحویان کوفه، «شیطان» بر وزن «فعلان» است، بنابراین نون آن زائده می‌باشد. نزد این گروه ماده‌ی شیطان «شاط یشیط» به معنی هلاک شدن است. (شاط الرجل. یعنی: هلک الرجل. بَطَل. احترق غضباً) و مؤنث آن «شیطانة» است. «ابلیس» را شیطان می‌گویند، چون از ایمان به کفر رفت و طاعات و ایمانش باطل و خودش هلاک شد و از بغض «آدم» علیه‌السلام طعمه‌ی آتش گشت.[۲]

در این مورد که منظور از شیاطین منافقان در جمله‌ی «الیٰ شیاطینهم» چه کسانی هستند، مفسرین اختلاف نظر دارند.[۳]

● نزد برخی، مقصود چند نفر از رؤسا و کاهنان یهود در زمان رسول الله ﷺ بودند که در مدینه و اطراف آن و حتی جاهای دورتر زندگی می‌کردند. منجمله: کعب بن اشرف در بنی قریظه، ابو برده از بنی اسلم، عبد الدار از جهینه یا از عوف و ابن سوداء در شام.

● عده‌ای دیگر گفته‌اند، مُراد شیاطین الجن می‌باشند که با تزریق وسوسه و افکار پلید وجود منافقان را پلید و آغشته به کفر و شرک می‌کردند. (این توجیه بعید به نظر می‌رسد).

● بعضی دیگر مقصود از «شیاطینهم» را کاهنان آنان دانسته‌اند، چون همراه هر کاهنی شیطان یا شیاطینی وجود دارد.

● حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه می‌گوید: «الشیطان کلّ متمرّدٍ من الجنّ و الانس و الدّواب»: شیطان به هر متمرّد و سرکشی می‌گویند، مساویست که انسان باشد یا جنّ یا

---

۱. کشاف: ۷۳ + روح المعانی: ۱۵۷. ۲. همان.
۳. ر.ک: همان مراجع + البحر المحیط: ۶۹/۱.

حیوان. چنانکه شاعر عرب حتی شتر را هم در این شعر به «شیطانه» وصف می‌کند:

هی الباذل الکوماُ لا شیءَ غیرها   و شیطانة قد جن منها جفونها

تعریفی که از «ابن عباس» ﷺ درباره «شیطان» روایت شده، مصادیق زیادی برای آن پیدا می‌شود و فقط منحصر به شیاطن جنّ و ارواح خبیثه نیست.[1]

در این آیه نمی‌توان مانند توجیه دوم فقط شیاطن جنّ را منظور دانست. بلکه توجیه اول با توجه به واقعیت حال منافقان در آن دوره مناسب‌تر جلوه می‌کند.

قالوا انا معکم- یعنی: انّا معکم حقیقتاً، معناً، قلباً. گفتند، همراهی ما با مسلمین فقط صورةً هست تا پوششی باشد از مضرّات آنان و در قلب و حقیقتاً با شما (کافران) هستیم.

انّما نحن مستهزءُون- یعنی: ایمان ما برای استهزاء و مسخره‌ی آنان است. «استهزاء» در لغت به معنی استخفاف و استحقار و استهانة است. یعنی چیزی یا کسی را مسخره کردن، سبک شمردن و تحقیر کردن. (هزأتُ به، یا استهزأتُ به یعنی: استهنته، استحقرته، استخرتُه).

ماده‌ی اصلی «استهزاء»، «هزء» است به معنی خفّت و سرعت و سبکی، برگرفته شده از «هزّأتِ النّاقة»: شتر به سرعت و با سبکی رفت. چون تمسخر. سبک پنداشتن شخصیت یا کارِ طرف است، به آن استهزاء می‌گویند.[2]

«استهزاء» به چهار صورت، انجام می‌گیرد: ۱- به فعل. مثلاً، تقلید حرکات و عادات کسی به مسخره و توهین. ۲- به قول. مثلاً تقلید سخنان کسی برای توهین و تعییب او. ۳- به اشاره. (در قرآن چنین کسانی «هُمَزه» و «لُمَزه» نام گرفته شده‌اند).[3] ۴- به مال. مثلاً وسیله‌ی نقلیه‌ی کسی را می‌بیند و می‌گوید این چه ماشین اوراق

---

۱. لازم است خوانندگان محترم بدانند که سخن حضرت «ابن عباس» ﷺ فقط معرّف «شیطان» است، نه تفسیر آن در آیه. چون ایشان در تفسیر «شیاطینهم» گفته است: «رؤسائهم» یا: «رؤساء الکفر» (ر.ک: تفسیر قرطبی: ۲۰۷/۱ + تفسیر مظهری: ۲۶/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۵۱/۱ + زاد المسیر: ۳۵/۱ + ...) بنابراین، قول ابن عباس ﷺ با توجیه اول هماهنگی می‌کند و این توافق ترجیح مؤلف را قوّت می‌بخشد.

۲. روح المعانی: ۱۵۸/۱ . زمخشری گفته است: استهزاء به معنی خفت، از «هزء» به معنی قتل سریع ست (کشف: ۷۴/۱). و همچنین گفته شده که از «هزء» به معنی «انتقام» است. (تفسیر قرطبی: ۲۰۷/۱).

۳. «ویلٌ لکل همزةٍ لمزةٍ» (همزه: ۱): وای بر تمام عیب چینان و غیبت کنندگان!

شده‌ای خریده! ماشین خوبی ندیده که بخرد؟

نزد بعضی جمله‌ی «انما نحن مستهزءُون»، مستأنفه است. وقتی آنان می‌گویند ما در حقیقت با شما هستیم، سؤال پیدا می‌شود که اگر با کفار هستند، پس چرا نزد مسلمانان چنان می‌گفتند، (یا کفار این سؤال را کردند) و آنان، در جواب گفتند: ما برای استهزاء با آنان چنین و چنان می‌گفتیم.

بعضی دیگر گفته‌اند که جمله‌ی فوق، دنباله‌ی «انا معکم» و بَدل آن است که برای تأکید معیّت گفته شد. یعنی ما آنان را مسخره می‌کردیم و این خود دلیل همراهی ما با شما است.

الله یستهزیءُ بهم و یمدّهم ... (۱۵)

الله یستهزئُ بهم ... - اینجا استهزاء به معنی انتقام است (یستهزئ بهم، یعنی: ینتقم منهم و یعاقبهم). زیرا خداوند متعال از صفات ناقص مانند استهزاء پاک است و مراد از آن نتیجه و ثمره‌ی آن فعل است. یعنی خداوند متعال در عوض استهزاءِ منافقان آنان را مجازات می‌کند و بدین طریق از آنان انتقام استهزایشان را می‌گیرد: (یجازیهم بما استهزءوا المؤمنین).[۱]

انتقام خداوند متعال از مستهزئین به اسلام و مسلمین به دو صورت، خواهد بود: یا در دنیا و آخرت سزای استهزایشان را به آنان می‌چشاند، یا در دنیا آنان را به برکت اقرار ظاهری توحید و حقانیت اسلام و قرآن راحت می‌گذارد تا فکر کنند کارشان حل شده است، اما در قیامت به ناگاه در چنگال قهر خویش گرفتار می‌سازد و این بدترین جواب استهزای آنان است.

در یک اثر به سند جید از حضرت «عبدالله بن عباس» رضی الله عنه چنین نقل شده است: در قیامت به دستور خداوند متعال، دروازه‌ای از جهنم به طرف بهشت به روی منافقین که در آتش هستند، باز می‌شود و فرشتگان به آنان می‌گویند به طرف دروازه بیایید. آنان شادمان از اینکه بالاخره از جهنم نجات یافته‌اند به طرف دروازه هجوم

---

۱. امام رازی در توجیه اسناد استهزاء به الله تعالی اقوال شافی بیان نمرده است (ر.ک: تفسیر کبیر: ۲/ ۷۰).

می‌آورند. ولی به زودی دروازه بسته می‌شود و همه دوباره در اعماق جهنم فرو می‌روند. در این هنگام بهشتیان نشسته بر تخت‌ها نظاره‌گر آنان هستند و چون نافرجامی و رسوائیشان را می‌بینند، می‌خندند. همین است استهزای الله و مؤمنین نسبت به منافقین که این آیه و آیه‌ی «فالیوم الذین آمنوا من الکفار یضحکون. علی لارائک ینظرون» [مطففین: ۳۴ و ۳۵] . به آن اشاره دارند.[1] درست مانند کسی که پس از سالها محبوس ماندن در زندان، خبر آزادی را به او می‌دهند، اما در بحبوحه‌ی شادی و سرور، ناباورانه خودش را در جوخه‌ی اعدام می‌بیند!

و یمدّهم فی طغیانهم یعمهون- و خداوند توفیق هدایت‌یابی را از آنان سلب می‌کند و چون خودشان رویه‌ی منافقانه و خداع با مسلمانان را اختیار کرده‌اند. به آنان فرصت‌های دراز برای غوطه‌وری در طغیان و کوری و غفلت و نهایتاً نابود ساختن خویش می‌دهد.

«یمدّ» از «مدّالجیش» است. یعنی فوج را زیاد کرد، نصرت داد. (مدّالجیش، یعنی: الحق به ما یقویّه و یکثربه. مَدَّهُ، یعنی: زاده).

فرق بین «مَدّ» و «اَمَدّ» در این است که هرگاه ازدیاد از جنس مشترک باشد، صیغه‌ی «مَدّ» به کار می‌رود و هر وقت از غیر جنس باشد، «اَمدّ». مثلاً اگر به توده‌ای گندم، مقداری گندم دیگر اضافه شود، می‌گویند: «مدّالحنطة». و هرگاه به آن چیزی دیگر غیر از گندم اضافه گردد، فعل «اَمدّ» را به کار می‌برند. برخی دیگر گفته‌اند که کاربُرد «مَدّ» در شرّ است و کاربرد «اَمدّ» در خیر. برعکس وَعَدَ و اَوعَد. (وَعَد در خیر و اَوْعد در شرّ).

«مَدَّ» به معنی «اَمْهَلَ» (مهلت داد) نیز آمده است و در اینجا نیز می‌توان آن را به همین معنا ترجمه کرد. (یمدّهم، یعنی: یمهلهم).

«یعمهون» از «عَمَهَ» است. به معنی حیران ماند و بصیرت و باطن او کور شد. برعکس «عمی» که به معنی کوری چشم است. (عَمَهَ الرجل، یعنی: قوه تفکر و تدبیر و چشم بصیرت او کور شد و متردّد ماند).

---

۱. به تخریج بیهقی در «الاسماء و الصفّات» (الدر المنثور: ۳۱/۱). ابن جوزی، جمیع اقول و توجیهات بین اسناد (اسناد فعل استهزاء به الله) را در نه شماره جمع کرده است. (ر.ک: زاد المسیر: ۳۶/۱-۳۵).



«طغیان» در اصل به «تجاوز عن المکان» می‌گویند. (عرب می‌گوید: «طغی المآءُ» یعنی: آب بالا آمد و از بستر خود تجاوز کرد). در اصطلاح به تجاوز و زیاده‌روی آدمی از قیودات اخلاقی و عملی و عقیدتی اطلاق می‌گردد.

علت مهلت دادن به منافقان

سؤال: برای همه مسلم است که کفر منافقان از کفر کفار به مراتب بدتر و برای اسلام و مسلمانان مخاطره‌آمیزتر است. پس به چه حکمت در زمان رسول اکرم ﷺ کفار که تعدادشان از منافقان بیشتر بود، در همین دنیا مجازات کرده شدند، به طوری که بسیاری به قتل رسیدند، بسیاری دیگر اسیر شدند، خیلی‌ها تبعید گشتند و اموالشان به مصادره‌ی مسلمانان در آمد و زنان و فرزندانشان در حلقه‌ی بردگی افتادند و ... اما منافقان به حال خود گذاشته شده و هیچ تعرضی -ولو تأدیبی- از جانب مسلمانان بر آنان صورت نگرفت؟ به این سؤال، سه جواب داده‌اند:

جواب اول: نفاق از زمره موارد مکنونی است که جز خداوند متعال کسی از حقیقت و وجود آن آگاه نمی‌شود. به پیامبران از جانب خداوند متعال این دانش داده شده بود. رسول اکرم ﷺ حقیت امر را می‌دانست اما او در این شناخت تنها بود و کسی دیگر جز وی این حقیقت را نمی‌دانست، اگرچه عموم مسلمین از سخنان پیامبر علیه السلام و از رفتار منافقانه‌ی منافقان تا حدی که بتوانند آنها را بشناسند، آنان را می‌شناختند، اما ثبوت قطعی فقط نزد آن حضرت علیه السلام بود و او به منزله‌ی قاضی بود و این مسئله نزد تمام امت موردی متفق علیه است که قاضی در حدود و قصاص نمی‌تواند فقط به علم خود فیصله نماید. حتی در احکام دیگر نیز در جواز اکتفای قاضی به علم خود، نزد ائمه اختلاف هست.

روی همین اساس رسول خدا ﷺ از امر به تعرض بر منافقان خودداری فرمود.

جواب دوم: برای تألیف قلوب منافقان تا شاید نسبت به اسلام الفت پیدا کنند و نیز به غرض جلوگیری از باز شدن دهان مخالفین به انتقاد علیه اسلام، از کشتن و مجازات منافقان صرف‌نظر فرمود. احکام قضایی اسلام همه ظاهری هستند و فقط مسلمانان و آنان که از نزدیک اسلام را می‌بینند و بررسی می‌کنند از حقایق و ثمرات و شرایط

باطنی آن باخبر هستند. منافقان ظاهراً خودشان را مسلمان معرفی می‌کردند و اگرچه مسلمانان آنان را به خوبی می‌شناختند ولیکن مردم سایر قسمت‌های جزیرةالعرب و اکناف دنیا چنین اطلاعی نداشتند. با این وضع اگر آن حضرت ﷺ منافقین را هم مانند کفار تار و مار می‌کرد یا می‌کشت افراد ملل و مذاهب دیگر از اسلام وحشت می‌کردند و متفقاً این سؤال در ذهنشان می‌آمد که: این چطور دینی است که گرویدگان خویش را سر به نیست می‌کند؟ و این سؤال خطرناکی است که موجبات بدبینی مردم و بدنامی دین را فراهم می‌آورد.[1]

بر این مصلحت آن حضرت ﷺ منافقان را به حال خود رها کرده بود.

جواب سوم: از محققان شافعیه این جواب نقل شده است که، منافقان زندیق هستند و نزد شوافع حکم ملحد و زندیق قتل نیست، بلکه باید وادار به توبه شوند. منافقان زمان رسول اکرم ﷺ چنین بودند، لذا آن حضرت ﷺ همیشه آنان را دعوت به توبه و ایمان حقیقی می‌داد و آنان را نمی‌کشت.[2]

از جواب‌های فوق، جواب دوم راجح است. یعنی کار آن حضرت ﷺ بنا بر مصلحت عام بود که همیشه مقدم بر مصلحت خاص است.

سؤال: آیا کفار و منکران توحید و رسالت در شرایع الهی به احکام فرعی مخاطب هستند یا خیر؟

جواب: نزد تمام علمای امت و محققان، کفار به اصول دین از قبیل ایمان به خداوند، کتابها، رُسُل، روز آخرت و ... و همچنین به عقوبات و معاملات و هر آنچه که مشروع هست، مخاطب هستند و این یک مسئله‌ی اجماعی است. اختلاف در وجوب ادای احکام فرعی در دنیا می‌باشد.

طبق قولی که آن را صحیح‌ترین گفته‌اند، کفار از حیث وجوب ادای احکام و

---

۱. حدیثی نیز به این مصلحت صراحت دارد. آنجاکه آن حضرت ﷺ به عمر رضی الله عنه می‌فرمید: «از اینکه مردم بگویند محمد یارانش رامی‌کشد، به خدا پناه می‌برم» (متفق علیه).

۲. احکام القرآن ابن العربی: ۱۲/۱ + احکام القرآن تهانوی (عثمانی): ۱۰/۱. جواب چهارمی نیز نقل شده است، بدین الفاظ: خداوند متعال اصحاب رسولش را از ضرر و فسادانگیزی منافقین محفوظ و مأمون نگهداشته بود. بنابراین، ضرری از ناحیه‌ی آنان متوجه‌ی دین اصحاب رضی‌الله عنهم نمی‌شد تا باعث شود آنها را سر به نیست کنند. اما در زمان ما این طور نیست. (تفسیر قرطبی: ۲۰۰/۱).

فروعات مخاطب نیستند.

گروهی از مشایخ احناف که عمدتاً عراقیین هستند و همچنین اکثر اصحاب شافعی رحمهُالله گفته‌اند که آنان در دنیا نیز به وجوب اداء مخاطب‌اند. اما این قول نزد محققان مؤوّل به این تأویل است که مأمور به ایمان آوردن هستند و بعد از ایمان احکام بر آنها واجب می‌گردد. بنابراین وجوب ادای احکام بر کفار به اعتبار مأمور بودن به ایمان آوردن است. به هر حال نزد این گروه، هم به اعتقاد و هم به عمل مخاطب و مأمورند و در قیامت از هر دو لحاظ معذّب می‌گردند.

علمای احنافِ ماوراء النهر و بُخارا گفته‌اند که کفار اعتقاداً به فروع دین مخاطب هستند، اما عملاً نه. یعنی در قیامت -مثلاً- آنان را به خاطر قبول نداشتن فرضیت نماز عذاب می‌دهند نه به علت نکردن نماز. قول جمهور و بالأخص احناف از این قرار است که کفار به اعتقاد داشتن به شرایع و نیز ادای آن که اول از همه ایمان است، مأمور و مخاطب هستند و در آخرت به ترک اعتقاد و عمل -هر دو- معذّب می‌شوند[1] و برای این دلایلی به عنوان مرجَّح و مؤیِّد از کتاب و سنت نیز وجود دارد.[2]

اولئک الذین اشتروا الضللة بالهدی ... (۱۶)

این آیه در بیان خصلت چهارم منافقان است که عبارت است از: اشترای ضلالت در مقابل هدایت. خداوند متعال می‌فرماید، منافقان هدایتی را که بسان گوهری کمیاب در دستشان بود، ثَمَن قرار داده و با آن ضلالت و نفاق خریدند.

اولئک الذین ... - از طرز بیان، این سؤال پیدا می‌شود که «اولئک» برای اشاره به بعید است، در حالی که قصه‌ی منافقان قبل از این آیه بیان شد و علیٰ هذا می‌بایست به جای «اولئک»، «ذالک» می‌آورد که اشاره به مشارالیه قریب دارد. به چه حکمت «اولئک» به کار برد؟

---

۱. احکام القرآن تهانوی (عثمانی): ۱/۱۲-۱۱.

۲. مثلاً آیه‌های: «... و ویل للمشرکین ● الذین لا یؤتون الزکوة ...» (فصّلت: ۶ و ۷) و: «ما سلککم فی سقر ● قالوا لم نک من المصلین ● و لم نک نطعم المسکین». (مزّمل: ۴۲ و ۴۳ و ۴۴).

عده‌ای از مفسران در جواب گفته‌اند، «اولئکَ» اشاره به بُعد منافقین در شرّ و سوء حالت و عاقبت دارد. همانطور که آیه‌ی «اولئکَ علی هدی من ربّهم» دلالت به بُعد متقین در خیر و رُتبه دارد.

بعضی دیگر گفته‌اند، این آیه به تنهایی یکٔ جمله‌ی مستأنفه است و به این لحاظ ارتباطی با گذشته ندارد. بلکه در جواب یکٔ سؤال محذوف و مقدّر ذکر گردیده است. سؤال اینکه: «مِن اَیْن دخل علی هولاء هذه الهیئات من المفسد و السفیه و المستهزأ بهم و ...؟» اوصاف فسادانگیزی، سفاهت و مستهزء بودن از کجا بر آنها وارد شد؟ در جواب می‌فرماید: «اولئکَ المستبعدین انما جسروا علیها لاَنّهم اشتروا الضَلٰلَة بالهدیٰ ...»؛ آنها جسارت کردند، چون ضلالت را در مقابل هدایت انتخاب کردند. نزد این گروه این جمله تعلیل استحقاق منافقان به استهزاء می‌باشد. برخی دیگر می‌گویند، این آیه مقرّرِ و مؤکّدِ جمله‌ی «و یمدّهم فی طغیانهم یعمهون» است. یعنی آنان که در گمراهی و زیاده‌روی‌هایشان سرگردان و حیران شدند، بدین علت بود که در عوض هدایت ضلالت کسب کردند و همین افراد هستند که با این کارشان مرتکب اشترای ضلالت در مقابل هدایت شدند.

«الضلالة» در لغت به «الجور عن القصد» می‌گویند و اصطلاحاً عبارت است از: «عدول از صواب در دین». «الهُدی» لغتاً به «التوجه الی القصد» می‌گویند و به «استقامت بر دین» تعریف می‌گردد.

سؤال: خداوند می‌فرماید، منافقان در مقابل هدایت، ضلالت خریدند. خرید (اشتراء) مستلزم این امر است که مشتری حتماً چیزی به عنوان ثمن و قیمت دارد که بتواند به وسیله‌ی آن مبیع را به دست آورد. آیا مگر منافقان بهره‌ای از هدایت و ایمان داشتند که آن را برای خرید ضلالت پیش‌کش کردند؟

این یکی از سؤالات بسیار مهم در تفسیر سوره‌ی بقره است که علماء در توجیه آن چند جواب ارائه کرده‌اند:

جواب اول: «اشتراء» در این آیه مجاز از «اختیار» است. یعنی منافقان هم مانند همه‌ی آدمیان مِن وجهٍ دارای اختیار بودند و مانند مشتری که با در دست داشتن پول اختیار دارد هر جنسی را که دلخواه اوست بخرد، می‌توانستند از میان هدایت و

ضلالت، یکی را اختیار کنند. اما به جای هدایت، ضلالت را پسندیدند. نه اینکه هدایت یافته بودند، اما آن را به بهای ضلالت دادند. پس معنی آیه در اصل چنین است: «اولئکَ الذین اختاروا الضلالة بالهدی ....» آوردن «ب» که عموماً برای مقابله است، در اینجا برای «تبدیل» است. چون در اختیار هم یک نوع تبدیل دیده می‌شود و با ملاحظه‌ی همین تبدیل «بالهدیٰ» فرمود.

جواب دوم: منظور از «اشتراء»، تمکّن تام و قدرت کامل بر کار است. خداوند متعال به منافقان جهت تحصیل هدایت و یا ضلالت تمکّن و قدرت کافی و کامل داده بود. چون با چشمان خود قدرت باهِر الهی و معجزات را می‌دیدند، اما آنان از این اسباب و قدرت موجود علیه خویش کار گرفتند و به جای هدایت، بر ضلالت متمکن شدند.

جواب سوم: معنی هدایت در آیه، هدایت جبلّی و فطری می‌باشد که حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة»[1] مبیّن آن است. پس معنی آیه این است که منافقان بدبختانی هستند که هدایت فطری را که در نهادشان به ودیعت گذاشته شده بود، در عوض ضلالت به رایگان دادند. مفهوم این که: «اولئکَ الذین اشتروا، ای: ضیعّوا الفطرة اشد تضییعٍ و بدّلوها بالضللة».

جواب چهارم: مقصود از هدایت، همان تصدیق ظاهری منافقان بود. چون همین تصدیق ظاهری و فریبکارانه هم صورتاً یک هدایت است. اما آنان این هدایت صوری را هم تغییر دادند و به جای آن راهسپار ضلالت مطلق شدند.[2]

بهترین جواب، جواب اول است.

قراءات در «ضلالة»: جمهور مفسرین و قرّاء، «ضَلالة» را به فتح «ضاد» می‌خوانند. اما «یحیی بن عمرو» و بعضی دیگر از قرّا آن را به کسر می‌خوانند. یعنی: «ضِلالة».

فماربحت تجارتهم- اینان که از روی نادانی و عناد گوهر نایابی را برای حصول یک کالای بی‌ارزش از دست دادند، کارشان درست نشد و فایده‌ای حاصل نکردند. بلکه چیزی جز ضرر اندر ضرر عایدشان نگشت. این جمله، صله‌ی جمله‌ی گذشته (الذین اشتروا الضللة بالهدیٰ) است. بعضی اتصال این جمله را به وجه عطف

---

۱. «هر مولودی به فطرت (اسلام و ایمان) متولد می‌شود». (صحیح بخاری: کتاب الجنائز + مسلم + مسند احمد + موطا + سنن ابی داود + ...)

۲. ر.ک: تفسیر قرطبی: ۲۱/۱ + روح المعانی.

دانسته‌اند. یعنی «فماربحت تجارتهم» به وسیله‌ی «فا» ی تعقیبیه عطف است بر «الذین اشتروا الضللة ...». در این صورت معنا این است که به مجرّد آن معامله‌ی غبن آمیز، در ضرر افتادند.

بعضی دیگر گفته‌اند، «فا» جزائیه است و عبارت مذکور جواب و جزای شرطی است که از مفهوم عبارت «الذین اشتروا الضلالة» برمی‌آید. اما این توجیه ضعیف است.

«تجارت» عبارت است از: «التصرّف فی رأس المال طلباً للرّبح»: به کار بستن سرمایه برای ازدیاد نفع.

■ لفظ «تجارت» از آن چهار الفاظ است که گاهی به صورت معما درباره‌ی آنها چنین می‌پرسند: کدام الفاظ هستند که در آنها بعد از «تا» ی اصلی «جیم» آمده است؟ بدانید که آن چهار لفظ عبارتند از: نتج، تجر، رتج، ارتج. جیمی که بعد از «تا» ی اصلی می‌آید فقط در همین چهار لفظ است و بس و نظیر دیگری در کلام عرب ندارد. در سایر الفاظ اگر بعد از «تا»، «جیم» آمده است مطمئناً آن «تا»، اصلی نیست. مانند «تجاه» که در این لفظ «تا» اصلی نیست، بلکه عوض است از «واو».

قراءات در «تجارتهم»: جمهور قراء در این آیه تجارت را به صیغه‌ی مفرد خوانده‌اند اما «ابن ابی عبلة» به جمع خوانده است (تجاراتهم). «ربح» عبارت است از: «تحصیل زیادةٍ علی رأس المال»: فایده‌ای که مازاد بر سرمایه‌ی اصلی به دست می‌آید.

و ماکانوا مهتدین- به دو وجه در این معامله باختند: ۱ـ در خود بیع (معامله‌ای که در آن ثمن، ایمان بود و مبیع، نفاق) راه درست و فایده‌آور را ندانستند و رأس مال از دستشان رفت. ۲ـ در حصول نفع و ثمره‌ای که از آن معامله انتظار داشتند، طرفی نبستند و به جای سود و ثمره، هم در دنیا و هم در آخرت زیانبار شدند.[1]

سؤال: چنانکه ظاهرست، جمله‌ی «و ما کانوا مهتدین» عطف است بر «فماربحت تجارتهم» و در بیان ناکام ماندن منافقان می‌باشد، در حالی که خود جمله‌ی «فماربحت تجارتهم» دال بر این ناکامی است و دیگر نیازی به ذکر «و ما کانوا مهتدین» نبود. با این وضع به چه حکمت خداوند متعال این سخن را نیز اضافه

---

۱. تفسیر غرائب القرآن: ۱۷۱/۱.

فرمود؟

جواب اول: این نوع تکرار از باب تکمیل و احتراس است. در این شیوه‌ی بیان، متکلم برای توضیح و تصریح سخنی که به صورت کنایه یا تمثیل آورده است، به دنبال آن جمله‌ای واضح و رساتر ذکر می‌کند تا معنی گفته‌اش برای سامع یا خواننده روشن و بی‌پرده شود. در این آیه نیز عیناً همین شیوه ملاحظه شده است.

شاعر عرب می‌گوید:

فسقی دیارک غیر مفسدها صوب الغمام و دیمة تهمی

جواب دوم: برای تتمیم این تکرار به وقوع پیوسته است. مانند این شعر:

کانّ عیون الوحش حول خبائنا و ارحنا الجزع الذی لم یثقب

برخی دیگر گفته‌اند، «و ما کانوا مهتدین» بر «الذین اشتروا الضللة ...» عطف است.

مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً ... (۱۷)

اولین تمثیل قرآن

خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً ...» و این از میان ۴۴ امثله‌ی موجود در قرآن کریم[1] -به استقصای تمام مفسرّین به جز تنی چند که ۴۶ گفته‌اند-، اولین مثال و پیچیده‌ترین آنها می‌باشد.

تا قبل از این آیه، خداوند متعال برای منافقان چند خصلت زشت بیان فرمود و اینک حقیقت حال آنان را بار دیگر در قالب مثال بیان می‌فرماید تا مسلمانان کاملاً موقعیت خطیر خویش را در صورت وجود آنان دریابند و فریب‌شان را نخورند. خداوند متعال در این بیان دو مثال ذکر می‌فرماید که یکی همین و دیگری در آیه‌ی بعد هست.

حال باید دانست که موقعیت ارتباطی این آیه با گذشته چیست. در این مورد از مفسرین دو سخن نقل شده است:

۱ - نزد بعضی مقررّه و مؤکده‌ی قصه‌ی منافقین است، اما این بار در قالب مثال.

---

۱. به نقل از «نثر المرجان».

۲ - نزد بعضی دیگر موضحه و کاشفه‌ی حال منافقین برای مؤمنین می‌باشد. (می‌توان هر دو توجیه را بر این آیه تطبیق داد).

لازم نیست توضیح داده شود که، چرا خداوند حالت و واقعیت امر منافقین را که قبلاً کاملاً شرح داده بود، دیگر بار به صورت مثال بیان می‌کند. چون همه می‌دانیم که گاهی متکلم برای اینکه مخاطبان و سامعان سخنش را خوب درک کنند و فهم آن منحصر برای خواص و عاقلان نباشد، مثال می‌آورد و بدین طریق معقول و غایب را در قالب محسوس و مشاهد جاه می‌دهد و این خاصیت و هدف هر نوع مثالی می‌باشد.

«مثلهم» از «مثول» به معنی قیام است. «مَثل»، «مثال»، «مِثل» و «مِثِل» همه مترادف المعنا و برگرفته شده از یک ماده (مثول) هستند.

گفتیم «مثول» در اصل به معنی قیام است. در حدیث آمده: «من احب ان یتمثّل له الناس قیاماً فلیتبوأ معقده من النار».[1] «مثل» و «مثال» را از این جهت به کار می‌برند که به ذریعه‌ی آن ممثّل چنان واضح و روشن معرفی می‌گردد که گویا در جلوی چشمان شنونده یا خواننده قرار دارد.

به صفت نیک و اعلی نیز «مثل» می‌گویند. در آیه‌ی «و لِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلیٰ» [نحل: ٦٠] و: «مثل الجنّة اللتی وعد المتقّون ....» [محمد: ۱۵] «مثل» به معنی صفت نیک است. اما معنی آیه‌ی مورد بحث این است که صفت واضحه‌ی منافقان درست مشابه‌ی حال و صفت کسانی است که آتشی برمی‌افروزند و ... .

در «اضاءَت»، فاعل ضمیری است که راجع به طرف «نار» است. ضمیر «ماحوله» به مستوقد که در ضمن «استوقد» مضمر است بر می‌گردد و «ما» در اینجا موصوله و به معنی «الذی» است.

«لمّا» حرف وجوب است که برای وجوب چیزی دیگر می‌آید یا حرف وجوب برای وجوب چیزی دیگر.

«نار» جوهری است لطیف که خاصیت روشنی و سوزندگی دارد. البته نزد ما

---

۱. «هر که دوست دارد مردم برای او بپاخیزند، جایگاهش را در آتش جهنم مهیا سازد.» - سنن ترمذی به روایت معاویه ﷺ: ابواب الآداب + سنن ابی داود + مسند امام احمد.

تریدیه این خاصیت بالقوه و بالفعل از جانب خداوند در آن نهاده شده است. نزد اشعریه به ذات خود تأثیر حرارت و سوزندگی ندارد، بلکه هرگاه خداوند بخواهد به آن این تأثیر را می‌دهد.

ماده‌ی «نار»، «نار، ینور، نوراً» است. (عرب می‌گوید: نار الرجل، یعنی: نفر الرجل: مرد حرکت کرد و رفت). به آتش نار می‌گویند، چون در طبع آن فرار و حرکت و اضطراب وجود دارد. هر چند که به نظر حکماء، آتش جوهری لطیف است که رنگ و اطراف و روشنی ندارد و أثیر است، اما نزد ماتریدیه روشنی آن حاصل از حرارت آن است.

ذهب الله بنورهم- نفرمود: «بضیائهم» و این اشاره است به این مطلب که اصل، مبدأ (نوریا نار) است و با ازاله‌ی آن، فرع (ضیا و روشنی) خود به خود از بین می‌رود. اِضاءت و روشنائی به وسیله‌ی نور ایجاد می‌گردد، نه برعکس. چنانکه در شعر «ورقه بن نوفل» که به مناسبت ولادت رسول الله ﷺ سروده بود، آمده است:

«و یظهر فی البلاد ضیاء نور»

و حضرت «عباس» رضی الله عنه سروده است:

انت لما ظهرت اشرقت الارض و اضاءت بنورک الأفق

خداوند متعال شریعت محمد ﷺ را نیز به نور تعبیر فرموده است؛ چون اصل تمام شرایع و روشنایی بخش تمام دنیاست: «قدجاءکم من الله نور» [مائده: ۱۵] و شریعت حضرت «موسی» علیه السلام را که در مقابل شریعت محمدی، به منزله‌ی پرتو و ضیائی از آن شریعت است، به ضیاء معرفی فرمود: «و لقد اتینا موسی و هارون الفرقان و ضیاءً و ذکری للمتقین» [انبیاء: ۴۸]. در مورد «نور» و «ضیاء» در سوره‌های آتی بیشتر توضیح خواهیم داد.

و ترکهم فی ظلمت لا یبصرون- فاعل «ترک»، الله جلّ جلالهُ است. به کار بردن لفظ «ظلمت» در مقابل «نور» برای رعایت تضاد و به اصطلاح اهل بلاغت از قبیل تقابل میان عدم و ملکه است. مانند «بصر» و «عمی».

عده‌ای دیگر گفته‌اند، باور داشتن این تقابل در میان «نور» و «ظلمت» صحیح نیست. چون «ظلمت» یک کیفیت محسوسه و مجعوله است و از قبیل عدم نیست. اما

این سخن صحیح نیست. بعضی در تعریف «ظلمت» گفته‌اند: «هی کیفیة مانعة من الابصار». بنابراین تعریف، تقابل میان «نور» و «ظلمت» صحیح و از قبیل تقابل ضدّین (عدم و ملکه) است.

قول سومی هم در این زمینه نقل شده است. طبق این قول، تقابل میان این دو لفظ، از نوع تقابل ایجاب و سلب است.[1]

حکمت جمع آوردن «ظلمات» در مقابل «نور»

در قرآن، هر جمله که ذکر «نور» و «ظلمت» است، اکثراً، «ظلمت» به صیغه‌ی جمع یعنی «ظلمات» ذکر شده است. اما «نور» به صورت مفرد آمده است. مانند آیه‌ی مورد بحث و نیز آیه‌ی «و جعل الظلمٰت و النور» [انعام: ۱] و آیه‌ی «یخرجهم من الضلمات الی النور» [مائده: ۱۶] و بسیاری آیه‌های دیگر و این به هیچ وجه از علت و حکمت خالی نیست.

علماء و مفسرین در توجیه این مسئله، اقوال مختلفی دارند که از آن جمله، پنج قول بدین قرار می‌باشد:

قول اول: عرفاً نور، هر چند که زیاد باشد یا از منابع بسیار ساطع شود، کم شمرده می‌شود. اما ظلمت با وجود اینکه کم است، زیاد جلوه می‌کند. مثلاً، اگر در جایی دَه فانوس روشن باشد، نور، یکی تصور می‌شود. اما ظلمت چنین نیست. جمع آوردن ظلمت و مفرد آوردن «نور» به همین دلیل است.

قول دوم: جمع آوردن «ظلمات» به دلیل کثرت و سنگینی مفهوم آن است، هر چند که در ظاهر کم باشد. برعکس نور که اگر زیاد هم باشد، کم به حساب می آید. این بیان تخویفی است برای دوری از مظاهر ظلمت ولو اینکه کم باشند و تشویقی است برای کسب ایمان بیشتر.

قول سوم: چون مرکز و معدن ظلمت قلوب کفار است و قلوب کافران هر کدام از هم جدا و مختلف است، ظلمت را به صیغه‌ی جمع آورد. آیه‌ی «تحسبهم جمیعاً و قلوبهم شتّی» [حشر: ۱۴] به همین مطلب دلالت می‌کند. برعکس این وضعیت، قلوب

---

۱. روح المعانی: ۱/۱۶۷.

مؤمنین که مرکز «نور» می‌باشد، همه یکی است. چنانکه خداوند می‌فرماید: «الّف بین قلوبهم» [انفال:۶۳]. به این اعتبار، «نور» را به صورت مفرد ذکر فرمود.

قول چهارم: منبع و مبدأ «نور» واحد است و آن مبدأ فیاض، ذات یگانه‌ی خداوند متعال می‌باشد. اما «ظلمت» دارای مبادی بسیاری است. از جمله شیطان، نفس، هویٰ، حبّ دنیا و ... در قرآن نیز این وحدت و کثرت مبدأ برای نور و ظلمت رعایت شده و یکی به صورت مفرد و دیگری به صورت جمع آورده شده است.[1]

قول پنجم: ظلمت بنا بر یکی از معانی لغوی آن که عبارت از منع کردن است، جمع آورده شده است. مسلماً موانع در راه دین و مذهب بسیارند. مانند کفر، شرک، فسق، ظلم، زندقه و ... . برخلاف «نور» که یکی بیش نیست و آن ایمان است.

قول ششم: شاه «عبدالعزیز دهلوی» می‌نویسد: «ظلمات را برای آن جمع آورده‌اند که این منافقان را بعد از موت چند ظلمت احاطه خواهد کرد»[2] و آنگاه ظلمت‌ها را برمی‌شمارد که عبارتند از: کفر، مکر، دروغ، افتراء، طعن مؤمنین، جهل مرکب و ... .

خلاصه‌ی مثال منافقان

مَثَل منافقین در آیه‌ای که بیان شد، در یک سخن کوتاه چنین است: آنان مانند چند نفر در یک شب ظلمانی در جنگل و یا بیابانی هستند که برای روشن کردن محدوده‌ی دید خود، به ناچار مشعلی برمی‌افروزند. اما پس از چند گام راه رفتن، باد یا باران آتش را خاموش می‌کند و باز در تاریکی فرو می‌روند. برای بار دیگر مشعل را روشن می‌کنند، اما این مرتبه هم مشعل‌شان خاموش می‌شود و تمام شب با همین وضع ناراحت کننده کارشان را ادامه می‌دهند و به جایی هم نمی‌رسند.

وضع منافقان عیناً چنین است. وقتی خبر فتح و سرور و پیروزی مسلمانان را می‌شنوند یا مصلحتی پیش رویشان می‌آید، به ظاهر مسلمان می‌شوند و نور ظاهری از زبانشان خارج می‌شود، اما وقتی از مجلس رسول الله ﷺ بلند شده و به شیاطین خویش می‌پیوندند، لب به توهین اسلام و مسلمانان باز می‌کنند و «انّا معکم»

---

۱. همان: ۱۶۸/۱. ۲. تفسیر عزیزی: ۱۱۰/۱.

می‌گویند. آنان به تعبیر قرآن: «لا الیٰ هؤلا ولا الیٰ هؤلاء مذبذبین بین ذالک» [نساء: ۱۴۳] هستند.

صم بکمٌ عمیٌ فهم لا یرجعون (۱۸)

خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: منافقان از بس که در اعمال منافقانه و پلید غوطه خورده‌اند تار و پود وجودشان با آن در هم تنیده و استعداد قبول و رجوع به حقیقت را از دست داده‌اند، مانند ناشنوایانی که از شنیدن واقعیت کر و مثل گنگ‌هایی که از سخن حقّ، لال و بسان نابینایانی که در دیدن حقیقت کور هستند.

لا یرجعون- یعنی: لا یرجعون الی الحقّ لسابق علم الله تعالی فیهم:[1] در تقدیر الهی عدم رجوع و گردن نهادشان به حق ثبت شده است.

چند سؤال تفسیری و جواب آنها

راجع به این چند آیه سؤال‌هایی به نظر می‌آید که مختصراً آنها را مطرح کرده و جواب می‌دهیم.

سؤال ۱: تشبیه منافقین با مثال مذکور ظاهراً خالی از اشکال نیست. چون اگر دقیق بنگریم مطابقت میان مثال و ممثّل له که شرط تمثیل است، وجود ندارد. بدین توضیح که منافق اصلاً در قلبش نوری وجود ندارد تا تشابه او با شخصی که به وسیله‌ی آتش برای خود نور بوجود می‌آورد، درست باشد. از طرف دیگر، شخصی که برای خود آتش می‌افروزد، می‌تواند به نوعی از آن استفاده بَرد. مثلاً می‌تواند خودش را از حمله‌ی حیواناتی از قبیل گرگ محفوظ نگهدارد و همچنین قادر است با آتش نان بپزد و غذا درست کند و غیره. اما منافق از نور ظاهری که همان اسلام ظاهری است، هیچ فایده‌ای نمی‌برد.

با توجه به این دو مغایرت میان مثال و ممثّل له، چگونه می‌توان میان آن دو رابطه‌ای ایجاد کرد؟

---

۱. تفسیر قرطبی: ۲۱۵/۱.

جواب اول: همه‌ی منافقان به یک صفت نبودند. بعضی از آنان کسانی بودند که در وهله‌ی اول با آمدن رسول الله ﷺ به مدینه به طور کامل و مخلصانه ایمان آورده بودند. اما اندکی بعد در اثر تبلیغات دامنه‌دار منافقانی چون «ابن ابی» و «ابو عامر فاسق» در شک و تردید افتادند. در این مثال، خداوند اشاره به همین منافقان دارد که من وجهٍ از ایمان فایده برده بودند ولیکن بعد آن را از دست دادند. نه منافقانی که کاملاً و از اول در حصار دورویی گرفتار آمده بودند.

جواب دوم: منافق به هر دو نوع که باشد، همان منافق است. در اینجا منظور از فایده و نور -هر دو- نفع ظاهری می‌باشد که همان محفوظ ماندن مال و جان و زن و فرزندان آنان از ضایع و اسیر شدن در دست مسلمانان بود.[1] گاهی هم نفع ظاهری به نور و نقصان ظاهری به نار تعبیر می‌شود. چنانکه رسول الله ﷺ در جواب سؤال «عقبه بن ابی معیط» که دستور قتلش را صادر فرموده بود، و او پرسیده بود که پس از وی بر سر زن و فرزندانش چه می‌آید، فرمود: النّار![2] یعنی: ضیاع و خسارت. بدین ترتیب، مطابقت میان مثال و ممثّل له در هر مورد قائم است.

سؤال ۲: چرا در این سوره «صمّ» از «عمی» مقدم است، اما در سوره‌ی «بنی اسرائیل» آنجا که می‌فرماید: «و نحشرهم یوم القیامة علی وجوههم عمیاً و بکماً و صمّاً» [اسراء: ۹۷] مؤخّر شده است؟

جواب: بدین حکمت که در این آیه بیان حالت دنیوی منافقان است. ظاهرست که در دنیا انسان مسایل و حقایق را به گوش می‌شنود و بعد عکس‌العمل نشان می‌دهد. لذا، «صمّ» از «بکم» و «عمی» مقدم شده است. اما در آن سوره، بیان حالت اُخروی است که انسان از لحظات ابتدایی آخرت یعنی موت تا قبر و قیامت و حشر و ... قبل از از هر چیز حقایق را مشاهده می‌کند و روی همین اصل، در آن آیه، «عمی» از «صمّ» مقدم گشته است.

سؤال ۳: «أَو» در کلام نشان دهنده‌ی شک و تردد است در حالی که خداوند متعال از این وصف پاک و منزه است. پس به چه علت او تعالی در میان دو مثال با حرف

---

۱. تفسیر کبیر: ۷۳/۲. ۲. سنن ابی داود: مراسیل.

«أو» فاصله ایجاد می‌کند؟

جواب: «أَو» در کلام عرب همیشه برای تردد نیست. بلکه این فقط یکی از موارد استعمال آن است. گاهی در انشاء و اخبار برای تنویع، گاهی برای تخییر و همچنین برای اباحت، تساوی طرفین و ... می‌آید. در این دو آیه برای تساوی طرفین به کار رفته است. یعنی هر دو مثال مذکور کاملاً منطبق با حال منافقان است. هر کدام را که برای دریافت حقیقت حال آنان مدّنظر قرار دهید، قانع کننده خواهد بود.[1]

او کصیّبٍ من السماء فیه ظلماتٌ... (۱۹)

در این آیه مثالی دیگر برای منافقان آورده شده است. به نظر دانشمندان بلاغت این مَثَل در بلاغت و زیبایی از مثل قبلی برتر است. حکمت آوردن دو مثال برای منافقان، توضیح هر چه بیشتر حال و حقیقت آنان است.

این جمله بر «الذی استوقد ناراً» عطف است. با ظاهر کردن این عطف، جمله چنین در می‌آید: «او کمثل ذوی صیّب ...».

قبل از توضیح و تفسیر آیه، باید دانست که مصادیق دقیق این دو مَثَل چه کسانی هستند و مفسیران درباره‌ی آن چه گفته‌اند.

مصداق دو مثال منافقان

درباره‌ی ممثّل له‌ی این دو مثال، اقوال مختلفی نقل شده است. در تقسیم کلّی می‌توان گویندگان این اقوال مختلف را به دو دسته تقسیم نمود:

دسته‌ی اول می‌گویند: هر دو مثل برای توضیح احوال منافقان هستند. اما منطبق با احوال اُخروی و دنیای پس از مرگ آنان. حضرت «شاه عبدالعزیز دهلوی» رحمه الله همین نظر را دارد.[2] طبق این قول، «أو» برای تخییر و آیه‌های بعد متمّمات آیه‌های اول هستند. طبق این تفسیر مقصد از ترکیب این دو مَثَل چنین می‌شود: مؤمنان از دو مثل هر یک را که بخواهند در حق منافقان مورد توجه قرار دهند، اختیار دارند. چون هر

---

۱. رک: روح المعانی: ۱۷۱/۱. امام رازی جوابهای قانع کنندی دیگری نیز بیان نمرده ست. (ر.ک: تفسیر کبیر: ۷۸/۲).
۲. تفسیر عزیزی: ۱۱۱/۱.

دو مثال در حق آنان صادق می‌آید.

دسته‌ی دوم به عکس نظر دسته‌ی اول، بر این هستند که: هر دو مثل در بیان احوال دنیوی افراد می‌باشند. اما این که این افراد چه کسانی هستند، در میان این دسته، اختلاف نظر وجود دارد که عمدتاً در دو گروه جای می‌گیرند. گروهی می‌گویند مَثَل اول برای بیان حال کفار مکه است و مَثَل دوم برای بیان حال منافقان. نظر مولانا «حسین علی» ﷫ همین است.[1] طبق این تفسیر «أو» برای تنویع است که هر یک از دو مثل را نوعی جداگانه در حق مصادیقی متفاوت ثابت می‌کند.

گروه دوم از این دسته می‌گویند که هر دو مثل در بیان و توضیح حال منافقان هستند. اما به چه تفسیری؟ در این مورد از این گروه سه قول نقل شده است:

طبق قولی هر دو مثل برای بیان و کشف و توضیح حال کامل عموم منافقان می‌باشند. در این تفسیر «أو» به معنی «و» یا «بل» یا برای ابهام گفته شده است. «ابن جریر»[2] و «رازی»[3] و «قرطبی»[4] از قائلین این قول هستند.

طبق قولی دیگر: هر یک از دو مَثَل، برای بیان نوعی متفاوت از منافقین است. از این گروه برخی مَثَل اول را در حق منافقان خالص و مثل دوم را در حق منافقان متردّد صادق گفته‌اند و این قول «ابن کثیر»[5] است. به نزد این مفسرین «أو» برای تفصیل و تنویع است.

قول سوم از دسته دوم حاکی از این است که این دو مثال، برای اظهار دو حالت و کیفیت منافقان است. مثل اول به حرمان آنان از نور ایمان و اسلام و قرآن و نبوت اشاره دارد و مثل دوم به حرمان آنان از فیوض و برکات معنوی این نعمت‌ها. بنابراین، مثل اول معَرف کیفیت و حال ظاهری منافقان و مثل دوم معَرف کیفیت و حال باطنی آنان است. در این صورت نیز «أَوْ» برای تفصیل است و به نظر من نیز این تفسیر اوفق و مناسب‌تر است.

---

۱. جواهر القرآن: ۱/۲۵-۲۴.
۲. ابن جریر از ابن عباس، ابن مسعود ﷺ و بعضی دیگر از صحابه و قتادة. (در منثور: ۱/۳۳-۳۲).
۳. تفسیر کبیر: ۲/۷۷. ۴. تفسیر قرطبی: ۱/۲۱۵.
۵. تفسیر ابن کثیر: ۱/۵۳ و ۵۴.

أو کصیّبٍ من السماء- «أو» در این جمله نیز مورد اختلاف قرار گرفته است: نزد بعضی برای تساوی طرفین[1] و نزد بعضی دیگر برای ابهام است. برای اینْ حرف معانی «بل» و «و» نیز از مفسران نقل شده است. کسانی دیگر مانند «ابوحیان اندلسی» آن را برای تنویع و تفصیل گفته‌اند.[2]

«صیّب» به باران تند و زیاد می‌گویند.[3] ماده‌اش از «صاب، یصوب» به معنی «نزل» (فرود آمد) است. این معنا از حضرت ابن عباس، ابن مسعود رضی الله عنهما، مجاهد، قتاده، عطا و بعضی دیگر مرویست.[4] البته «صیّب» به طریق مجاز بر أبر نیز اطلاق می‌گردد. مانند سخن شاعر در این شعر:

حتّی عفاها صیّبٌ ودقه دانی النواحی مسبل هاطل

منظور از «صیّب» در اینجا، توده أبر است.

نزد لغت‌شناسان بصره «صیّب» بر وزن «فَیْعِلْ» است. (در اصل صَیْیِبْ بوده است، «ی» را در «ی» ادغام کرده «صیّب» شده است).

نزد اهل بغداد به فتح «عین» (فیعَل) و نزد کوفی‌ها بر وزن «فَعِیل» است. «فعیل» مختصّ معتلّ العین است و این صیغه بر اوزان دیگر نمی‌آید.

«سماء» در لغت به «کلّ ما علاکَ» (هر چه که بالای سرت است)، می‌گویند و از «سموّ» به معنی بلندی مأخوذ است. در اصطلاح به آسمان که پدیده‌ای جرم‌دار و از مخلوقات شگفت‌انگیز خداوند متعال است می‌گویند.

فیه ظلمٰت و رعد و برق- «رعد» از «رَعَدَ، یَرْعُدُ» به معنی صدای مهیب توأم با غرّش است. از همین ماده است «ارتعاد». «برق» از «بروق» مشتق است که به معنی روشنی و جلوه است.

در این عبارت نکته‌ای قابل توجه است و آن جمع آوردن «ظلمٰت» و برعکس، مفرد آوردن «رعد» و «برق» است. در این مورد سائل می‌تواند بپرسد: در أبر و باران همان طور که تاریکیهایی از قبیل سایه‌ی تیره، غلظت قطرات باران، سیاهی ابرها و ... وجود دارد، رعد و برق نیز به دفعات زیاد شنیده و مشاهده می‌شود. چرا فقط

---

۱. الجمان فی تشبیهات القرآن: ۱۳ + ...
۲. النهر الماد (حاشیه‌ی لبحر المحیط): ۸۳/۱.
۳. و این مفهومی است که از تنکیر «صیّب» برمی‌آید. (کشاف: ۸۸/۱).
۴. روح المعانی: ۱۷۱/۱.

«ظلمت» را جمع کرد و دو اسم دیگر را به صورت مفرد ذکر فرمود؟

این سؤال جوابهای متعددی دارد که هر کدام می‌تواند حکمت این نوع بیان الهی باشد.[1] از آن جمله:

۱- «رعد» و «برق» هر دو مصدر هستند و قاعدتاً مصدر همیشه مفرد می‌آید مگر در مواردی معدود که علتهای مخصوص دارد.

۲- «رعد» و «برق» اسم تسبیح یک فرشته‌ی مخصوص است که با آن أبرها را به نقاط معین سوق می‌دهد. در این آیه به دلیل اینکه «رعد» و «برق» هر دو فعل یک فاعل هستند، مفرد آورده شده‌اند. اما تاریکی چنین نیست.

۳- «رعد» و «برق» هر جا با هم ذکر می‌شوند و منظور از آن فقط یک چیز است.

به علاوه، «برق» مترادف با معنی «نور» است و چون لفظ «نور» در قرآن هر جا به صورت مفرد ذکر شده است، «برق» و به مصاحبت آن، «رعد» نیز مفرد ذکر شده‌اند.[2]

«رعد و برق»، پدیده‌ای شگفت‌انگیز

این پدیده را می‌توان از دو دیدگاه نگاه کرد. در دیدگاه شریعت، «رعد» عبارت است از: «زجر الملك الموكّل بالسحاب»[3]. علمای دینی گفته‌اند در اصل «رعد» اسم یک فرشته است که زیر نظر حضرت میکائیل عليه‌السلام -فرشته‌ی باد و باران- به صورت یک أفسر عمل می‌کند و باز خود «رعد» ملایک بی‌شماری زیر فرمان دارد که به توسط آنها ابرها را از جایی به جای دیگر منتقل می‌کند. تعریف فوق که عین عبارت یک حدیث است، به همین جانب اشاره دارد. «برق» هم لمعان و درخشش تازیانه‌ی فرشته‌ی مزبور است که به هنگام تسبیح، آواز آن بلند شده و از آن جرقه پدید می‌آید. در قرآن آمده است: «وَ يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيْفَتِه ...» [رعد: ۱۳]. این آله‌ِ دستور فرشته که به صورت تازیانه یا عصا است، سرپوشی از آهک

---

۱. همان

۲. امام رازی این وجه را نیز ذکر کرده که: چون تاریکیهای ابر متعدد هستند، لذا، ظلمات (به صیغهٔ جمع) آورد، اما رعد و برق یکی بیشتر نیست، لذا آن را مفرد آورد. (تفسیر کبیر: ۷۹/۲).

۳. سنن ترمذی، به روایت بن عباس رضي‌الله‌عنه ۲/ تفسیر (تفسیر سوره‌ی رعد).

جهنمی در نوک دارد که به وقت نواختن می‌درخشد. به همین جرقه «برق» می‌گویند.[۱] هرگاه فرشتگان مأمور دورتر باشند، صدای «رعد» برای ابلاغ دستور شدیدتر و مهیب‌تر می‌شود و وقتی نزدیک باشند، «رعد» هم به نرمی برای آنان دستور صادر می‌کند.

پس «رعد» و «برق» هر دو از یک چیز هستند و برای همین ما صدای رعد و درخشش برق را اغلب با هم می‌بینیم با این فرق که «برق» چون توسط چشم‌ها دیده می‌شود و سرعت سیر آن به بالاترین حدّ است،[۲] زودتر به ما می‌رسد و صدای «رعد» که به دلیل وجود هوا و بُعد مسافت، اندکی عقب‌تر می‌ماند، پس از برق به گوش ما می‌رسد.

گاهی هم به قدرت و فرمان خداوند متعال، به اشاره‌ی فرشته‌ای از فرشتگان مأمور، صاعقه‌ای تا زمین امتداد پیدا می‌کند و موجب احتراق چیزهایی از قبیل درختان، خانه‌ها، حیوانات و غیره می‌شود. صاعقه هر جا که بیفتد مستقیم به قعر زمین فرو می‌رود و تا مرکز زمین به همان سرعت فوق‌العاده حرکت می‌کند.

بعضی از محققان مانند علامه «آلوسی» (صاحب روح المعانی)، شاه «عبدالعزیز دهلوی» و ... می‌گویند، «رعد و برق» از آثار «مُربّی» است[۳] و مقصود از ملکِ موکلَ بر سحاب[۴] و بر قاموس بَحر[۵] که در حدیث آمده است، نیز همین مربی می‌باشد. «مربی» اسم پرورنده و مدبّری است که نور مجرّد بوده و خداوند متعال بر هر مکوّن گماشته و ربِّ همان شیء نام دارد. مَلَکْ در حدیث «انّ لکلّ شیءٍ ملکاً» و «نادانی ملکْ الجبال ...»[۶] و «کل قطرة ینزل معه ملکٌ»[۷] و آیه‌ی «فسبحٰن الذی بیده ملکوت کلّ شیءٍ» [یس: ۸۳] همگی به همین رب دلالت می‌کنند. این مربی یک نور مجرد و قائم به نفسه و مدّبر به نظام کائنات است. نظر «افلاطون» از فلاسفه اشراق و همچنین «صدر الدین قونوی» نیز همین بود. «قونوی» منظور از روح در حدیث «ما سمی سورة الا و

---

۱. این قول از علی، ابن مسعود و ابن عباس رضی‌الله عنهم مرویست. (تفسیر قرطبی: ۲۱۷/۱).
۲. کمابیش ۳۰۰/۰۰۰ کیلومتر در ثانیه.
۳. روح المعانی: ۱۷۳/۱ + تفسیر عزیزی: ۱۱۵/۱.
۴. سنن ترمذی به روایت ابن عباس: ابواب التفسیر (تفسیر سورهٔ رعد).
۵. مسند امام احمد: ۱۲۰/۵.
۶. متفق علیه (بخاری: بدء الخلق - مسلم: جهاد).
۷. ابن کثیر، «البدایه و النهایه»: ۱/ ذکر خلق الملائکة و صفاتهم.

لها روح» را همین نور مجرّد و ربّ می‌گوید.

(والله اعلم بالغیب و الأسرار)

به نظر فلاسفه، «رعد و برق» نتیجه‌ی برخورد توده‌های ابر با کره‌ی ناری که در بالا قرار دارد، می‌باشد. به نظر این گروه، ابرها کثافت یافته‌ی ذرات آب است که به صورت بخار از سطح زمین به بالا برخاسته‌اند. هرگاه تشکیل ابرها به شفافیت صورت پذیرد، چنانکه در زمستان شاهد هستیم، حرارت ایجاد نمی‌شود و در نتیجه احتراقی هم به وقوع نمی‌پیوندد. اما چون تشکیل ابرها در عین گرمی هوا، با توجه به گرم بودن کره‌ی ناری به احتراق ابرها می‌افزاید، به دنبال آن رعد و برق‌های شدیدی پدید می‌آید. چنانکه در فصل تابستان می‌بینیم. اگر ابرها زیاد غلیظ و فشرده باشند، خود به خود در احتراق آن صدای وحشتناک برمی‌خیزد. مانند آتشی که وقتی به گوگرد می‌رسد، از آن صداهای تندی به وجود می‌آید. «رعد» صدای همین احتراق است.[1]

طبق نظریه‌ی دانشمندان علوم تجربی و طبیعی که امروزه بیشتر طرفدار دارد، «رعد و برق» حاصل برخورد توده‌های ابر است در اثر این اصطکاک است که احتراق و به دنبال آن صدا پدید می‌آید.[2]

یجعلون اصابعهم فی اذانهم من الصواعق- این یک جمله‌ی مستأنفه است. از سخنان قبلی سؤال پیدا می‌شود که: «فماذا یصنعون فی تضایق تلک الشدّة؟»: پس منافقان در تنگناهای این نوع مصائب چکار می‌کنند؟ و این جمله جواب همین سؤال ذهنی است. گذاشتن انگشتان در گوشها برای مبالغه و کنایه از شدت دستپاچگی منافقین است.

علت فرو کردن انگشتان در گوشها وقت فرود آمدن صاعقه نیز روشن است. بسیار پیش می‌آید که به علت صدای تندِ صاعقه قلب از کار می‌افتد و شخص حادثه دیده سکته می‌کند. انسان از ترس مرگ، ناخودآگاه در چنین مواقعی دستها را بر گوشها می‌گذارد. برای همین خود قرآن این علت را واضح فرمود و گفت: «حَذَرَ الموت».

والله محیطٌ بالکافرین- هیچ کس و هیچ چیز از قدرت و علم خداوند برون نیست.

---

۱. تفسیر قرطبی، ص: ۲۱۷ + تفسیر عزیزی، ص: ۱۱۵-۱۱۴.

۲. «ابو السعود» همین سخن را مشهور گفته است (تفسیر ابی السعود: ۹۲/۱).

لذا، کافران هر جا که باشند، کاملاً تحت احاطه‌ی خداوند قرار دارند و او تعالی همه را یکجا جمع می‌فرماید.

علامه «ابوعلی»، «محیط» را به معنی «مهلک» گفته است.[1] یعنی خداوند گاهی به همین حوادث اسباب هلاکت و نابودی کافران را فراهم می‌سازد. اما طبق قول جمهور مفسرین و علماء این اسم الهی از «احاطه» است؛ به مفهومی که ذکر گردید.

یکاد البرق یخطف ابصارهم ... (۲۰)

این آیه نیز جمله‌ای مستأنفه است، در جواب این سؤال ذهنی: «فکیف حالهم مع ذالک البرق؟»: با وجود این برق خطرناک حالشان چطور می‌شود؟ «یکاد» از «کاد، یکاد» و مشتق از «الکیدودة» است. یعنی خواستن و نزدیک شدن. یکاد در اینجا یعنی «یقرب»: نزدیک است که ...

یخطف ابصارهم- دو معنا کرده‌اند: ۱ - نزدیک است برق چشم آنان را کور گرداند. در بسیاری از موارد، نور رعد و برق چشمان را کور و یا کم سو و ضعیف کرده است و این واقعیتی است که به ظهور پیوسته و احتیاج به دلیل ندارد. ۲ - از بس نور برق زیاد است، نور چشم را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و آن را کالعدم می‌سازد. یعنی نور چشم در مقابل نور برق قابل مقایسه نیست و وقتی برق روی دهد، نور چشمان خیره می‌گرد.

«ابصارهم»، جمع بصر و به معنی نور چشم است. از آیه معلوم می‌شود که برق در ذات خود خاصیت جذب دارد. چنانکه برقِ «رعد و برق» نور چشمان را جذب می‌کند و برق الکتریسیته خون را جذب کرده و از حرکت باز می‌دارد.

قراءات در «یخطف»: به چند حرکت قراءَت شده است: ۱ - به فتح «طا» و این معروف‌ترین قراءت است. (یخطَفُ). ۲ - مجاهد و علی بن حسین و یحیی بن وشاب به کسر «طا» خوانده‌اند. (یخطِفُ). ۳ - «ابن مسعود» رضی‌الله‌عنه به اضافه‌ی «تا» خوانده است. (یختَطِفُ). ۴ - حسن بصری رحمة‌الله‌علیه به تشدید «طاء» خوانده است.

---

۱. روح المعانی: ۱/۱۷۴.

(يَخطَفُ).

«خطف» عبارت است از: «الأخذ بسرعة» و منظور از «خطف ابصار» مفهومی است که در طی دو توجیه بیان شد.

کلّما اضاء لهم مشوافیه ... - «فیه» یعنی فی نور البرق. این هم یک جمله‌ی مستأنفه است که در جواب این سؤال ذهنی وارد شده: «انّهم مبتلون باستمرار تجدّد خطف الابصار، فایّ شیءٍ یفعلون؟»: وقتی پی در پی در معرض خطر کوری چشمان یا تاریکی راه قرار می‌گیرند، چکار می‌کنند؟ می‌فرماید: به محض روشن شدن محیط، اندکی راه می‌روند و چون برق از بین می‌رود، در جایشان بی‌حرکت می‌ایستند.

ولو شاء الله لذهب بسمعهم و ابصارهم ... - محتمل چند معناست:[1]

۱ - خداوند قادر است قدرت شنوایی و بینایی آنان را سلب کند (اما بنا بر حکمت نمی‌خواهد در دنیا آنان را رسوا سازد).

۲ - یعنی: «لواراد الله اذهابَ سمعهم بقصیف الرعد و ابصارهم بومیض البرق، لذهب»: اگر خدا بخواهد که گوشهایشان را با صدای مهیب رعد، کر و چشمانشان را به درخشش کور کننده کور سازد، می‌تواند.

۳ - یا به این مفهوم است: «لواراد الله اذهاب سمعهم و ابصارهم لاذهبها من غیر سببٍ»: اگر خداوند متعال بخواهد، می‌تواند بدون سبب هم گوش‌هایشان را کر و چشمانشان را کور سازد.

ان الله علی کلّ شیءٍ قدیر - به سبب باشد یا بدون سبب، به هر طریق خداوند قدوّس، می‌تواند از آنان سلب قویٰ کند.

چند سؤال تفسیری و جواب آنها

سؤال ۱: چرا فرمود: «یجعلون اصابهم فی اذانهم»، در حالی که آدم نه انگشتان، بلکه سر انگشتان را در سوراخ گوشها فرو می‌کند و از این وجه باید می‌گفت: «یجعلون انامِلهم فی اذانهم»؟

---

۱. ر.ک: روح المعانی، ص: ۱۷۶.

جواب: این جمله برای مبالغه و در بیان شدت ناراحتی و ترس منافقین و کفار وارد شده است. یعنی آنان مانند کسی که گرفتار صاعقه است، چنان دستپاچه و دهشت‌زده می‌شوند به جای نوک یک انگشت حاضر می‌شوند، تمامِ انگشتان را در گوش فرو برند تا صدای رعد و صاعقه را نشنوند.

سؤال ۲: هر کس می‌بیند که باران از آسمان فرو مـی‌بارد چیزی که خود مشاهده می‌شود، تعیین و توضیح آن لازم نیست. چرا باران را در اینجا مقید به «من السماء» کرد و فرمود: «او کصیّبٍ من السمآء»؟ اساساً چیزی که خود مشاهده می‌شود. تعیین آن لازم نیست.

جواب: گروهی وجود دارند که از اسباب باران، فقط اسباب ظاهری را مدّنظر قرار داده و می‌گویند، ابرها از ذرات ریز آبِ تبخیر شده تشکیل می‌شود و بعد به صورت قطراتِ باران بر زمین می‌ریزند. خداوند با این قید، متوجه فرمود که باران بالاصالة از آسمان می‌بارد، اگرچه برای تکمیل آنها به بخار آبِ زمین نیز احتیاج هست.[1] در حقیقت برای درست شدن باران اسباب آسمان و زمین با هم جمع می‌شوند. خلاصه، این تقیید، برای ابطال نظر این گروه است.

سؤال ۳: می‌فرماید: «انّ الله علی کلّ شیءٍ قدیرٌ». شیء هم بر ممکنات و هم بر ذات الهی اطلاق می‌گردد. با توجه به اطلاق این آیه، آیا خداوند بر به وجود آوردن نظیر خویش نیز قدرت دارد؟ اگر به این کار قدرت دارد، آنگاه ذات او واجب الوجود نخواهد شد، بلکه معاذالله محل حادث قرار می‌گیرد و این محال است. و اگر جواب منفی باشد، پس قدرت مطلق او بر هر چیز به چه معناست؟

جواب اول: در اینجا «کلّ»، کلی نیست، بلکه اغلبی و تکثیری است. مانند آیه‌ی «انّ الله خلق کلّ دابةٍ من ماءٍ» [نور: ۴۵]. همچنین این سخن: «کل شیءٍ مرهون باوقاتها»: هر چیز وابسته به وقت خویش است.[2] معنی آیه این است که خداوند بر تمام ممکنات

---

۱. رک: تفسیر کبیر: ۷۹/۲.

۲. منظور مؤلف محترم این است همانگونه که مراد از «کلّ دابه»، همه‌ی حیوانات و از «کلّ شیءٍ»، همهٔ کارها -بلا استثناء- نیستند، چون بسیاری از موجودات هستند که از آب آفریده نشده‌اند و بسیاری از کارها هم مقیّد به وقت نیستند، قدرت منظور از «کل شیءٌ» نیز در آیه‌ی «انّ الله علی کل شیءٍ قدیر»، کل ممکنات است. یعنی قدرت خداوند متعال بر ممکنات صادق می‌آید نه بر محالات.

قادر است.

جواب دوم: بر سبیل تسلیم اگر بپذیریم که «کل» کلی است، ولی ایجاد نظیر واجب الوجود مستثنیٰ است و این خود دالّ بر واجب بود قدرت خداوند متعال است. معنی آیه اینکه: قدرت او تعالیٰ محیط بر هر چیز -جز بر نظیر خویش- می‌باشد. زیرا لازمه‌ی قدرت اوست که باید واجب باشد. اگر نظیر دیگری پیداکند، آنگاه نمی‌توان به آن واجب گفت، بلکه حادث و ممکن می‌شود.

در پایان قابل ذکر است که تا اینجا بیست آیه -به طبق شمارش کوفیون- تفسیر شد که چهار آیه‌ی آن در وصف مؤمنین و دو آیه‌ی بعد از آن در وصف کافران و بقیه درباره‌ی منافقین بود.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «والله محیط بالکٰفرین»- این جمله‌ی مبارکه دلیل است بر آنچه اهل تصوّف می‌فرمایند که احاطه خداوند قدوس بر کائنات ذاتی است بدون اتصال و کیفیت و فقط احاطه‌ی علمی نیست.[1] از این وجه گفته‌اند (شعر):

اتـصالی بـی تکـیّف بـی قـیاس   هست رب الناس را با جان نـاس

البته قائل این قول به توحید وجودی اقرب است و در این مورد راجح، توحید شهودی‌است.[2]

يَآ اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ

ای مردمان بپرستید پروردگار خویش را؛ آنکه آفرید شما را و کسانی را که قبل از شما بوده‌اند تا

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴿۲۱﴾

شاید پرهیزگار شوید ●

---

۱. بیان القرآن تهانوی: ۱/۱۰.

۲. برای تحقیق درباره‌ی وحدت وجود و وحدت شهود، ر.ک: خلاصة التصوّف (از آثار مؤلف)، ص: ۶۴ به بعد + ضمائر الحکمة از: دکتر عبدالحی، (با ترجمهٔ مؤلف)، ص: ۱۹۱ + مکتوبات امام ربانی، ج: ۱، مکتوبات شمارهٔ ۳۱ و ۴۳ و ۲۷۲ و ج: ۲، مکتوبات شمارهٔ ۱ و ۴۴.

ربط و مناسبت

این آیه با مضامین گذشته به چند وجه مناسبت و ارتباط دارد:

۱ـ در گذشته خداوند متعال مجموع مکلفان را به سه گروه، مؤمن و کافر و منافق تقسیم کرد و درباره‌ی هر کدام جداگانه مطالبی بیان فرمود. مثلاً درباره‌ی مؤمنان با جمله‌ی «الذین یؤمنون ...» و «اولئک علی هدیً من ربّهم ...» توضیح داد و درباره‌ی کفار فرمود: «سواءٌ علیهم أءنذرتهم ام لم تنذرهم ...» و «ختم الله علی قلوبهم ...» و درباره‌ی منافقان فرمود: «یخادعون الله ...» و «فی قلوبهم مرضٌ ...» و با این بیان حالات و وضعیت دنیا و آخرتشان را نمایان ساخت.

در این آیه‌ها مستقیماً آنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که بیانی است از نوع «التفات من الغیبة الی الخطاب» و هر سه گروه را بالعموم به قبول توحید و عبادت و پرستش خویش دعوت می‌دهد.

۲ـ در آیه‌های گذشته مباحثی به طور تمهید و مقدمه عنوان کرد و اینک هدف و مطلب اصلی را بیان می‌فرماید.

۳ـ قبلاً حالات سه گروه از انسانها را به اختصار بیان فرمود و در اینجا وظایف هر کدام را مفصلاً بیان می‌فرماید.

۴ـ این آیات در یک ارتباط معنوی مستقیماً به «فاتحه» پیوند می‌خورد. خداوند در آن سوره طریق عبادت را به بندگان تعلیم داد (ایاک نعبد و ایاک نستعین). اما چون از طرفی کمال عبادت و عبودیت موقوف بر کمال معرفت ذات ربّ العالمین و آن خود موقوف بر معرفت اسماء و صفات او تعالی است، و از طرف دیگر این معرفت نمی‌تواند برای عموم انسانها بالبداهة یا به طریق علم لدنّی حاصل آید. از این رو، در این آیات، امر به عبادت (اعبدوا) را با بیان صفات و شاهکارهای قدرت لایزال الهی مدلّل می‌فرماید تا هر ذهنی آماده‌ی پذیرش ربوبیت او تعالی و عبودیت خویش گردد.

راه‌های شناخت خدا!

وحدانیت خداوند متعال و معرفت معبود حقیقی از حیث کلی به سه طریق ثابت و

شناخته می‌شود. یا از طریق امکان، یا از راه حدوث و یا به وسیله‌ی هر دو.

باز این هر سه قسم یا در جواهر ارائه می‌شوند یا در عروض که بدین ترتیب شش قسم استدلال نمایان می‌شود.

اَلبته سه طریق مزبور به فراخور زمینه‌هایی که برای مصادیق آنها وجود دارد، یا «انفسی» می‌شوند یا «آفاقی» و یا هر دو. روی همین تقسیم، نزد سلف طرق اثبات توحید و معرفت معبود، گوناگون بودند.

در آیه‌هایی که در این درس و درس بعدی می‌خوانیم، دلائلی که برای اثبات توحید و معرفی معبود به میان آمده‌اند، عبارتند از: دو دلیل انفسی و دو دلیل آفاقی و یکٔ دلیل جوّی. بدین توضیح:

۱ - یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم؛ از دلایل انفسی است.

۲ - والذین من قبلکم؛ این هم از دلایل انفسی است.

۳ - الذی جعل لکم الارض فراشاً؛ از دلایل آفاقی سُفلی است.

۴ - و السماء بناءاً؛ از دلایل آفاقی علوی است.

۵ - و انزل من السماء ماءً؛ از دلایل جوّی است.

نمونه‌هایی از خضوع عقل در برابر دلایل و حقایق فطری

حصر نمونه‌های خضوع عقل در برابر دلایل و حقایق فطری واقعاً از محالات می‌باشد. در اینجا فقط به ذکر چند نمونه از این دسته واقعات از منابع خودمان اکتفاء می‌کنیم:

حضرت «عمران بن حصین» رضی الله عنه تعریف می‌کند: پدرم سردار قبیله بود. من سنین نوجوانی را پشت سر می‌گذاشتم که خبر ظهور پیغمبر و اسلام در همه جا منتشر شد. پدرم یکٔ روز به من گفت: بیا نزد مدّعی نبوت برویم تا از نزدیکٔ به حقیقت کارهایش پی ببریم. ما با هم به سوی مدینه رفتیم و در بارگاه آن حضرت علیه السلام حاضر شدیم. ایشان پدرم را شناخت. در همین جلسه بود که از پدرم پرسیدند: ای حصین! چند اِله را پرستش می‌کنی؟ پدرم گفت: خدایان ما متعدّد هستند. شش تا در زمین و

یکی در آسمان است.

آن حضرت علیه السلام پرسیدند: آیا اتفاق افتاده که در مسئله‌ای یا مشکلی این بُتان برایت کارساز نبوده‌اند؟ گفت: آری، بسیار پیش آمده که برای حل مشکلی بتان را سجده و طواف کرده‌ام و حتی مجبور شده‌ام برایشان قربانی کنم، اما مشکل من دست نخورده باقی می‌ماند. پرسیدند: در چنین مواقعی التجاء و مشکلت را به چه جانبی متوجه می‌کردی؟ گفت: در طبع خود احساس می‌کردم که خدایان زمینی کارساز نیستند و حالا وقتش آمده که به طرف رب آسمانها متوجه شوم و از او بخواهم. من در آخر که از بتان مأیوس می‌شدم و به ربّ واقعی متوجه می‌شدم، مشکلم برطرف می‌گشت.

رسول الله ﷺ فرمودند: ای حصین! من به طرف همین پروردگار که رشته‌ی اصلی حل مصائب و مشکلات در دست اوست، دعوت می‌دهم. با وجود این ربّ حقیقی، دیگر چه نیازی به پرستش و قبول خدایان سنگی و چوبی به نام اِله وجود دارد. این منطق بسیار روان و ساده و جذّاب بر قلب پدرم تأثیر نهاد و او همانِدم ایمان آورد و مسلمان شد.[1] این دلیل از انواع دلایل آفاقی بود.

نقل می‌کنند، یک نفر دهری (منکر ذات و صفات خداوند) نزد حضرت «جعفر صادق» رحمة‌الله علیه آمد و گفت: شما مسلمین همیشه دم از وجود خدایی با چنان صفات می‌زنید. اما من اصلاً نمی‌توانم وجود چنین ذاتی را باور کنم. شما چه دلیلی برای اثبات عقیده‌ی خود دارید، دلایلی که وجدان و فطرت من هم با اطمینات آن را قبول کند؟

آن حضرت در جواب پرسید: آیا تا به حال به سفر دریایی رفته‌ای؟ آن مرد گفت: بلی. فرمود: آیا در آن سفرها هیچگاه با طوفان و حوادث مرگبار دیگر مواجه شده‌اید! گفت: آری. در یکی از سفرها کشتی ما دچار طوفان شد و لحظه‌ای بعد زیر ضربات آهنین امواج دریا درهم شکست و ما همگی در آغوش آبها گم شدیم. از

---

۱. روایت مؤلف، بسط توضیحی حدیث مختصری است که اصل آن را ترمذی در سنن خویش (باب سجده فی جامع الدعوات ...) روایت کرده است. ایضاً، ر.ک: اسدالغابة: ۱/ اسد شماره ۱۱۸۵ + جامع المسانید و السنن: ۹/ مسند عمران بن حصین، حدیث شماره ۷۰۲۱.

آن همه وسایل و تجهیزاتی که به همراه داشتیم، هیچ کدام به درد ما نخورد. من و چند نفر به زحمت خود را به تخته پاره‌ای رساندیم و بر روی آن جای گرفتیم.

حضرت «جعفر» رحمةالله پرسیدند: آیا در آن وقتِ بی‌کسی و بی‌چیزی کاملاً ناامید و از فکر نجات خویش فارغ شدید؟ گفت: نه. دقیقاً یادم هست که احساس امید به زنده ماندن می‌کردم. برای همین پارو زدم و تخته را به حرکت انداختم. آن حضرت فرمودند: خداوندی که ما می‌گوییم همان ذاتی است که پس از نابود شدن تمام اسباب و عوامل نجات، آن نیرو و احساس امید به زندگی را قلب تو زنده نگهداشت. معبود حقیقی آن فطرت است که قلب در صورت منقطع شدن از تمام امیدها و اسباب ظاهری، بر آن قائم و امیدوار می‌ماند. چون خداوند قلب را بر فطرت خویش خلق فرموده و انسان آگاهانه یا ناخودآگاه بر آن معترف و به آن نیازمند است. خدای ما چیز دیگری جز همین خالق و پروردگار نیست. آن مرد گفت: اگر واقعاً خدای شما این است، پس من آن را قبول می‌کنم. و چنین شد که آن مرد دهری مشرف به قبول اسلام گردید[1]. دلیلی که توسط حضرت جعفر صادق رحمةالله علیه ارائه شد، یک دلیل آفاقی و از قبیل دلایل انّی بود.

از ماجراهای مناظره‌ی امام اعظم «ابوحنیفه» رحمهُ‌الله در این باب، قصه‌های زیادی ثبت شده است.[2] به طور مثال، آورده‌اند: در یکی از مناظره‌ها، ایشان منکران وجود خداوند را با این منطق اسیر کرد. فرمود: در جایی می‌رفتم، دیدم درختی بزرگ بر زمین افتاد و پس از مدتی خود به خود از آن تخته‌هایی صاف جدا شد و بعد دیدم که آن تخته‌ها به طور منظم بر روی هم قرار گرفتند و ساعتی بعد به صورت یک کشتی زیبا و بی‌عیب و نقص جلوه گر شدند!

آنان از این سخن به خنده افتادند و گفتند: چه کسی این سخنت را می‌پذیرد، مگر اینکه دیوانه یا کودکی بی‌عقل باشد. امام خودش را به تعجب انداخت و پرسید: چطور مگر؟ گفتند: آخر چطور امکان دارد یک کشتی با آن ظرافت و محکم‌کاری

---

۱. تفسیر کبیر: ۲/۹۹-۹۸.

۲. ر.ک: تاریخ بغدادی: ۳۶۳/۱۳ تا ۳۷۱ + عقود الجمان، ص: ۲۵۱ تا ۲۸۵ + الخیرات الحسان، ص: ۱۰۶ تا ۱۲۴.

و زیبایی که در ساخت آن به کار می‌برند، بدون نجاری ماهر و کار کشته درست شود؟ تا به حال چه کسی دیده یک کشتی خود به خود شکل بگیرد؟ امام پرسید: آیا قبول می‌کنید که درست شدن هر چیزی محتاج یک صانع و درست کننده است و بدون صانع هیچ چیز نمی‌تواند به وجود بیاید؟ همگی گفتند: آری. این حقیقت مسلم که دیگر احتیاج به پرسیدن ندارد. امام فرمود: ما هم همین را می‌گوییم. عقیده داریم که جهان با این عظمت و پدیده‌های شگفت‌انگیز و قوانین طبیعی اعجاب‌آور و منظم، مصنوع یک صانع بزرگ و قادر مطلق است و امکان ندارد به خودی خود به وجود آمده باشد. وقتی شما درست شدن یک کشتی ساده را بدون سازنده محال می‌دانید، به کدام دلیل دنیایی پر از نظم و پیچیدگی و شگفتی را بدون خالق قلمداد می‌کنید؟! شما به خاطر اعتراف خودتان هم که شده مجبورید خالق کائنات را قبول کنید.

منکران در جواب این منطق ساده و در عین حال دقیق و کوبنده، چیزی برای گفتن نداشتند و مدتی دراز در تفکر به سر بردند. نقل می‌کنند که بسیاری از آنان در همین جلسه از انکار دست برداشتند و ندای وجدان و فطرت را در قبول خالق قادر و بی‌همتا لبیک گفتند و مسلمان شدند.[1]

می‌گویند: هارون رشید، از امام «مالک» رحمهُ‌الله سؤال کرد چگونه می‌توان دهریه را قانع کرد؟ فرمود: چندان مشکل نیست. تو می‌توانی اختلاف آدمیان را در السنه و لهجه‌ها و تفاوت آهنگ و صدای هر کدام مثال بزنی و به آن وجود خداوندی قادر و علیم را ثابت نمایی.[2]

امام «رازی» نقل می‌کند که یک مرتبه هفده نفر از دهریه‌ها نزد امام شافعی رحمهٔ‌الله آمدند و از او خواستند تا برایشان توحید را به ثبوت برساند. حضرت امام، آنان را با مثال زدن برگ توت متوجه کرد. گفت: ببینید، برگ توت، هم غذای کرم ابریشم است و هم خوراک گوسفند و هم خوراک آهو و حیوانات چرنده‌ی دیگر.

---

۱. الخیرات الحسان، ص: ۱۲۴ + مناقب ابی حنفیة (از: موفق)، ص: ۱۵۱.
۲. تفسیر کبیر، ص: ۹۹ + تفسیر ابن کثیر: ۹۸/۱.

از کرم، گرانقیمت‌ترین نخ یعنی ابریشم به دست می‌آید. از آهو، نافه‌ی خوشبوی آن که در خوشبویی نظیر ندارد، حاصل می‌گردد و از گوسفند، شیر و سایر فرآورده‌ها که هر کدام با دیگری فرق دارد. علاوه بر این، همین گوسفند، از جایی شیر سفید و خالص بیرون می‌آورد و از جایی دیگر کثافت خارج می‌کند که اولی مطبوع و باارزش و دومی نفرت‌انگیز و بد است. به نظر شما این تبدیل و تغییر و حساب دقیق ساخته و پرداخته‌ی ماده و طبیعت است یا ذات حکیم و قادر و علیمی وجود دارد که همه‌ی این نظام حکیمانه‌ی کائنات به امر و تحت نظارت و قدرت او در چرخش است.

امام «شافعی» رحمهُ‌الله با چنان اسلوبی مثال برگ توت را عنوان کرد و از آن نتیجه گرفت که در آخر هر هفده نفر متوجه‌ی غفلت خود شدند و حقیقت را دریافتند و مسلمان شدند.[1]

نقل می‌کنند: روزی منکری امام «احمد» رحمهُ‌الله را غافلگیر کرد و با تهدید گفت: زود باش، وجود خدا را طوری ثابت کن که عقل من آن را قبول کند! امام «احمد» رحمهُ‌الله او را به صبر و خونسردی دعوت داد. وقتی مرد به آرامش و اطمینان رسید، امام او را با این مثال متوجه کرد:

«هیچگاه درباره‌ی آفرینش مرغ فکر کرده‌ای؟ دیده‌ای که تخم سفت و سفیدی از شکم مرغ خارج می‌شود و پس از چند هفته تحت دمای بدن او تبدیل به یک جوجه می‌شود؟ هیچ اندیشیده‌ای که آیا تخم مرغ، در شکم مادر سفت شده است یا به محض افتادن بر زمین سفت می‌شود؟ و اگر از شکم مادر به همین سفتی خارج شده، چطور بیرون آمده است؟ مایع زرد و سفید داخل بیضه چگونه یک جوجه‌ی جاندار می‌شود و در آن تنفس می‌کند؟ برای بیرون آمدن به چه فرمان و دانشی در می‌یابد که باید تخم را بشکند؟»

حضرت امام رحمهُ‌الله آنگاه به مرد گفت: آیا به نظر تو این آفرینش عجیب و پر از رموز دقیق و منظم بی‌حساب و کتاب و تهی از تدبیر یک صانع حکیم و مقتدر و

---

۱. همان مراجع

خالق است؟[۱]

مرد که تحت تأثیر سخنان امام «احمد» رحمهُ‌الله قرار گرفته بود، خود را ملزم به پذیرفتن و قبول وجود خدای یگانه و خالق می‌دید. لذا، به دست امام رحمهُ‌الله ایمان آورد و از انکارش توبه نمود.

قصه‌ای که درباره‌ی حضرت «ابن عمر» رضي‌الله‌عنه در همین باره نقل شده است، مشهور است. ایشان مرتبه‌ای در بیابان یک اعرابی دید که به دنبال شترش روان بود. نمی‌دانست که او مسلمان است. وقتی که آن مرد نزدیک رسید به «ابن عمر» سلام کرد. «ابن عمر» دانست او مسلمان است و به او خوش آمد گفت و جواب سلام را رد کرد. از او پرسید، اهل کجایی؟ گفن: از یمن هستم؟ پرسید: آیا در یمن دعوت اسلام رسیده است؟ گفت: دعوت که نه، اما مردم از ظهور آن خبر دارند. آن حضرت پرسید: پس تو چطور اسلام را دریافتی و مسلمان شده‌ای؟ گفت: عقل من وادارم کرد که خدای یگانه را بپذیرم. پرسید: چگونه؟ گفت: «البعرة تدلّ علی البعیر و الرّوث علی الحمیر و آثار الاقدام علی المسیر فسماء ذات ابراج و ارض ذات فجاج و بحار ذات امواج، اَمَا تدلّ علی الصانع الحکیم العلیم القدیر؟!»[۲] حضرت «ابن عمر» رضي‌الله‌عنه به درک صحیح آن شخص اعرابی تحسین گفت. نقل شده که آن مرد از «ابن عمر» رضي‌الله‌عنه پرسید: تو کیستی؟ فرمود: عبدالله پسر عمر بن خطاب رضي‌الله‌عنه. پرسید: آیا تو رسول الله را با چشمان خویش دیده‌ای؟ فرمود: بلی. در این موقع مرد اعرابی شروع به گریه کرد.

تمام مضمون مورد بحث خودمان را می‌توانیم یکجا در این شعر جمع ببینیم:

تأمّل فی نبات الارض و انظر الی آثار ما صنع الملیک

عیون من لُجین شاخصات علی ازهارها ذهب سبیک

علی قُضب الزبرجد شاهدات بانّ الله لیس له شریک[۳]

«سعدیِ» خودمان چه به جا و پرمعنا سروده است:

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. شعر از «ابونواس» شاعر معروف عرب است و او در جواب سؤالی درباره‌ی دلایل وجود خداوند متعال این شعر را سرود.

برگ درختان سبز، در نظر هوشیار هر ورقی دفتریست معرفت کردگار

کوتاه سخن اینکه، برای وجدان بیدار و عقل سالم در راه شناخت خدا و اثبات وجود آن، آثار و نشانه‌های ظاهری در دنیا نیز کافی است و در واقع خداوند متعال همه‌ی این پدیده‌ها را به عنوان دلایلی بر وجود بی‌همتای خویش خلق فرموده است.

مقصود از این آیات، اثبات وجود خداوند متعال به همین نوع دلایل است. باید دانست که آیه‌ی «یا ایها الناس اعبدوا ...» به این اعتبار محور و دعوای اصلی سوره می‌باشد.

تفسیر و تبیین

یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم ... (۲۱)

یا ایها الناس اعبدوا- «ناس» نزد بعضی در اینجا عام است. بدین معنا: ای مردم دنیا، بندگی کنید خدای خویش را ... . نزد عده‌ای دیگر منحصر به مردم زمان رسول اکرم ﷺ می‌باشد، اگر چه مفهوم خطابی آن عمومیت دارد. بعضی دیگر هم گفته‌اند که در اینجا مراد از «ناس» اصالتاً مردم مکه بودند. چون خطاب الهی در قرآن با کلمه‌ی «ناس» مردم مکه را در برمی‌گیرد.[۱] ولی به اعتبار مفهوم کلیِ آیه عام است.[۲]

اعبدوا ربکم- دعوت اجمالی به توحید و یکتاپرستی است. به کار بردن صفت «رب» برای این است که او تعالی از اول تا آخر رب انسان و همه‌ی موجودات است. همین صفت «ربوبیت» انسان را به وجود آورد و او را پرورش می‌دهد. لذا در اینجا که بیان تخلیق انسان است، «رب» را ذکر فرمود که مناسبت کامل با بیان دارد.

الذی خلقکم- از اینجا به بعد به دلایل وجود ذات باری تعالی و توحید می‌پردازد.

لعلکم تتّقون- «لعل» در اصل برای ترجّی و امیدواری است. اما به نظر بعضی

---

۱. زمخشری، کشّاف: ۹۵/۱. از حضرت ابن مسعود رضی الله عنه و علقمه و مجاهد روایت شده: هر آیه که در آن «یا ایها الناس» آمده، مکی و آیه‌ای که در آن «یا ایها الذین آمنوا» آمده است، مدنی می‌باشد. حضرت «عروه بن زبیر» رضی الله عنه گفته است: هر آیه‌ای که درباره‌ٔ حدّ و فرایض عبادی است، مدنی و هر چه که درباره‌ٔ احوال امم گذشته و عذاب می‌باشد، مکی است. «ابو عبدالله قرطبی» همین ضابطه را محکم‌تر و واضح گفته است. (تفسیر قرطبی: ۲۲۵/۱).

۲. تفسیر کبیر: ۱۰۱/۲.

مفسرین در اینجا مفهوم تأکید را در بردارد. برخی دیگر می‌گویند، زائد است. ولی طبق بهترین توجیه به معنای اصلی خویش یعنی ترجی است، ولیکن از حیث مخاطب (بندگان) نه به اعتبار ذات متعال. یعنی: عبادت خداوند بکنید که در این صورت جای امیدواری است که شاید پرهیزگار شوید.

بعضی دیگر، «لعل» را در اینجا به معنی «کَیْ» گفته‌اند. یعنی: خداوند واقعی خود را عبادت کنید تا متقی گردید.[1] این توجیه به نظر من مناسب‌تر است.

اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً وَّ السَّمآءَ بِنَاءً وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمآءِ
آنکه ساخت برای شما زمین را بساطی و آسمان را سقفی و فرود آورد از آسمان

مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّکُمْ فَلاَ تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَاداً وَّ
آب پس بیرون آورد به وسیله آن از انواع میوه‌ها روزی برای شما. پس قرار مدهید برای الله همتایانی در حالی که

اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿۲۲﴾
حقیقت را می‌دانید ●

ربط و مناسبت

گفتیم که خداوند در این آیه‌ها پنج دلیل برای اثبات وجود خویش ذکر می‌فرماید که عبارتند از: دو دلیل انفسی و سه دلیل آفاقی.

در آیه‌ی گذشته، دو دلیل انفسی («الذی خلقکم» و «والذین من قبلکم») را بیان فرمود و هم اکنون به بیان سه دلیل دیگر که آفاقی هستند، می‌پردازد.

تفسیر و تبیین

الذی جعل لکم الارض فراشاً ... (۲۲)

سه دلیل آفاقی در همین یک آیه گنجانده شده‌اند که از آنها اولی همین است که

---

۱. تفسیر قرطبی: ۲۲۷/۱. زمخشری با تذکر این نکته که «لعل» به معنی «کی» نمی‌آید، با تکیه به مفهوم طمع که از سیاق آیه فهمیده می‌شود، قول مزبور را تصحیح کرده است. (کشاف: ۹۸/۱).

بیان می‌شود.

الذی جعل لکم الارض فراشاً ...- «الذی» اسم موصول است. اما در این مورد که از نظر اعرابی چه موقعیتی دارد، مورد اختلاف واقع شده است:

۱- بعضی گفته‌اند: منصوب است. به دلیل اینکه نَعت یا بَدَل «ربّکم» و یا مقطوع از «ربکم» و معمول یک عامل محذوف است که، فعل «أخصّ» یا «أمدح» می‌باشد. از همین گروه عده‌ای گفته‌اند: مفعول «تتّقون» است. اما این توجیه ضعیف است. چون مفعول «تتّقون» مقدر است که طبق تفسیر «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه «الشرک» و بنا به قول «ضحاک» رحمهُ‌الله، «النار» است.[1]

۲- گروهی گفته‌اند که مرفوع است و علت رفع آن، خبر بودن برای مبتدای محذوف می‌باشد. در اصل عبارت چنین است: «هو الذی جعل لکم الارض ....» یا: «الذی جعل لکم الارض فراشاً ... هو الله» که در صورت ثانی مبتدا است و خبر آن محذوف است. صورت سومی نیز گفته‌اند که طبق آن، «الذی» مبتدا و خبر آن «فلا تجعلوا الله انداداً» است و علت دخول «فا» بر خبر، به خاطر این است که مبتدا موصول به فعل ماضی است. برخی صورت چهارمی هم نقل کرده‌اند و آن اینکه «الذی» مبتدا و خبر آن «رزقاً لکم» است. ولی این توجیهی ضعیف است).[2]

بهترین سخن در مورد اعراب «الذی»، سخن گروه اول است: «الذی» بر موضع نصب قرار گرفته و نعت یا بدل «ربکم» می‌باشد.

«جَعَلَ» به معنی «صیّر» یا «اَوجَد» است.

«فراشاً» یعنی: کالفراش. همانطور که فرش برای استراحت و نشستن و استفاده‌های متنوع دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد، زمین نیز بسان فرشی مورد استفاده‌ی آدمیان و هر چه که بر آن هست، می‌باشد.

قراءات در «فراشاً»: علامه «طلحه» از قرّاء، به جای «فراشاً»، «مهاداً» و «یزید شامی» به جای آن، «بساطاً» خوانده‌اند. اما طبق قول جمهور قرّاء کلمه‌ی اصلی در اینجا «فراشاً» است.

---

۱. الدر المنثور: ۳۴/۱.   ۲. ر.ک: روح المعانی، ص: ۱۸۷.

ناگفته نماند که تا اینجا سومین دلیل از مجموع دلایل پنجگانه و اولین دلیل از سری دلایل آفاقی بیان شد که از نوع دلایل ارضی و سفلی می‌باشد.

والسمآء بناءً- این دلیل دوم از دلایل آفاقی و از انواع دلایل سماوی و علوی است. به کار بردن وصف «بناء» برای آسمان به خاطر این است که آسمان برای زمین به منزله‌ی قبّه و سقف می‌باشد. عرب سقف‌خانه را نیز «بناء» می‌گویند. از حضرت «ابن عباس» رضی الله عنه منقول است که آسمان برای زمین به منزله‌ی سقف است.[1]

و انزل من السماء مآءً- دلیل پنجم از دلایل توحید و سومین دلیل آفاقی در این آیه و دالّ بر قدرت و وحدت و اراده‌ی کامل او تعالی می‌باشد.

این جمله بر «جعل» عطف است و از قبیل عطف جمله بر جمله می‌باشد. «مِن» متعلق «انزل» و نزد بعضی ابتدائیه است. علامه «اندلسی» این «من» را تبعیضیه گفته است. یعنی: «انزل من بعض السماء ماء»: از بعضی قسمتهای آسمان آب نازل می‌کند. یا: «انزل من السماء بعض الماء»[2]: از آسمان مقداری آب نازل می‌کند. لازم به ذکر است که منظور از «سماء» در اینجا جهت علوّ می‌باشد، نه آسمان حقیقی. آب باران در اصل در جو زمین درست می‌شود و بعد به صورت قطرات آب بر زمین می‌بارد.

«ماء» عبارت است از: «جوهرٌ سیّالٌ به قوام الحیوان».[3] این کلمه در اصل «مُوه» بوده است. (بر وزن «فُعل»). تحت تعلیلی صرفی «واو» را به «الف» بدل کردند که «ماه» شد و بعد «ة» را به «همزه» تغییر دادند که «ماء» شد، به دلیل «مُوَیْهٌ»، «مِیَاهٌ» و «اَمْواهٌ» که صیغه‌های جمع «ماء» هستند.

فاخرج به- در توضیح «با» بحث مختصری وجود دارد که بدین قرار است: نزد اکثر علماء «با» در این کلمه (بِه) سببیه است. اشاعره می‌گویند، سببیه‌ی عادیه است. سبب عادی به سببی می‌گویند که عادتاً و عرفاً سبب محسوب می‌گردد ولی در واقع سبب حقیقی نیست. اما نزد ماتریدیه، سبب در اینجا حقیقی است و سبب حقیقی به سببی گفته می‌شود که با مسبَّب مناسبت و در آن تأثیر مستقیم و بلاریب دارد. این اختلاف

---

۱. البحر المحیط: ۹۸/۱. این معنی از «ابن مسعود» و بعضی دیگر از صحابه رضی الله عنهم نیز منقول است. (ر.ک: الدر المنثور: ۳۴/۱).
۲. البحر المحیط: ۹۸/۱.
۳. «جوهری سیال که مایهٔ حیات و پویایی جانداران است».

خود به یک اختلاف باریک و در عین حال مهم میان این دو دسته از متکلمین برمی‌گردد که ذیلاً به اجمال آن را یادآور می‌شویم:

آیا تأثیر پدیده‌های مؤثر ذاتی و حقیقی است یا عادی و عارضی؟ در این مورد دو گروه مشهور از متکلمان اهل سنت و جماعت با همدیگر اختلاف نظر دارند.

«اشاعره» عقیده دارند که اساساً در هیچ ماده‌ای بالاصالة و بالذات تأثیر وجود ندارد، چه برسد به اینکه بتواند سبب حقیقی یک چیز قرار گیرد. اشیای مؤثری که می‌بینیم، در واقع تهی از هرگونه قوه‌ی اثرگذاری هستند. اما خداوند متعال بنا به حکمت و قوه‌ی قاهره‌ی خویش در لحظه‌ی عمل، در آنها اثر مخصوص به خودش را می‌گذارد. مثلاً می‌بینیم آتش داغ و سوزان است، اما حقیقتاً و بالذات چنین نیست. بلکه هرگاه به آن نزدیک می‌شویم یا دست خویش و یا چیزی دیگر را در آن می‌گذاریم، خداوند این خاصیت را در آن می‌نهد و در نتیجه احساس گرمی می‌کنیم و چیزها را می‌سوزاند. همچنین آب در اصل برودت ندارد. این یک وصف خارجی و عارضی است که هرگاه خداوند بخواهد، بر آن می‌گذارد.

«ما تریدیه» برعکس «اشاعره» بر این عقیده‌اند که در هر چیزِ مؤثر، بالذات و حقیقتاً قوه‌ی تأثیر وجود دارد. بنابراین می‌تواند سبب حقیقی برای مسبب خویش شود. این واقعیت منافی با این امر نیست که این تأثیر را خداوند در آن نهاده است. بلی، محققاً تأثیر را خداوند در آن پیدا کرده است، اما این خاصیت در لحظه‌ی آفرینش مؤثر در جوهر و ذات آن نهاده شده است و تا خداوند نخواهد، هرگز از آن منفک نمی‌شود. دنیا، دنیای اسباب است و این مقتضای حکمت آفرینش کائنات است که در آن اشیاء باید در یکدیگر تأثیر داشته باشند و سبب و مسبب هم قرار گیرند.

کریمه‌ی «یا نارُ کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» [انبیاء: ۶۹] دلیل صریحی بر این عقیده است. بدین معنا که اگر آتش نمرودی در ذات و اصل خویش، خاصیت سوزاندن نداشت، چرا خداوند متعال خطاب به آن امر فرمود که بر ابراهیم علیه السلام خنک و سلامتی گردد؟ از ظاهر آیه خود چنین برمی‌آید که آتش خاصیت سوزاندن داشت، اما در آن موقع خداوند او را از به کار بردن خاصیتش باز داشت.

مصنف تفسیر «روح المعانی» با بحثی جالب این عقیده را ثابت کرده است. او

می‌نویسد: «لو تتبعنا ما یفید ذالک من القرآن و السنة لزاد علی عشرة آلاف موضع حقیقةً لا مبالغةً»:[۱] اگر دلایل وجود تأثیر حقیقی در اسباب را در قرآن و سنت جستجو کنیم، بدون مبالغه بیش از ده هزار مورد را می‌توانیم بیابیم.

نقل می‌کنند: یکی از حضرت مولانا «مدنی» رحمةالله پرسید: عده‌ای می‌گویند که در اشیاء تأثیری وجود ندارد. این مسئله چطور است؟ آن حضرت با اشاره به سقف بالای سرشان از آن مرد پرسید: اگر این سقف بر سر کسی بیفتد، آیا او را زخمی می‌کند یا خیر؟ گفت: زخمی می‌کند. پرسید: آیا در آن موقع خداوند به او امر می‌کند که فلان کس را زخمی کن یا همان ثقلی که خداوند در آن نهاده است، این اثر را می‌گذارد؟ گفت: معلوم است. سنگینی باعث زخمی شدن شخص می‌گردد. فرمود: هر شیء مؤثر چنین است، اگرچه تمام حوادث و اتفاقات به تقدیر الهی صورت می‌گیرند. حال به جای این سقف، اگر مقداری پنبه بر سر ما و شما بریزد، مطمئناً کسی زخمی نمی‌شود، چون پنبه اصلاً این تأثیر را ندارد.

من الثمرات- «من» در اینجا به اتفاق مفسرین، بعضیه است. چون از ثمرات متعدد و بی‌شمار نباتات و درختان، فقط بعضی از آنها مورد استفاده‌ی انسان و در دسترس او قرار دارند، نه همه‌ی آنها.

الف و لام در «الثمرات»، یا جنسی است یا استغراقی. در هر دو صورت مفهوم آن عام می‌شود.

سؤال: «الثمرات»، جمع قلّت است[۲] و بنا به تقاضای بیان -که درباره‌ی وجود میوه‌های بی‌شمار در دنیاست- می‌بایست جمع کثرت (ثمار) می‌آمد. حکمت آوردن جمع قلّت برای این کلمه چیست؟

جواب اول: به کار رفتن جمع قلت، اشاره به این موضوع دارد که میوه‌های خوردنی با وجود تنوع کثیر آنها، سه قسم بیشتر نیستند. بعضی‌ها فقط از ظاهر و قشر خارجی قابل خوردن است، مانند: انبه، گیلاس، آلو و ... . قسمی دیگر از میوه‌ها چنان هستند

---

۱. روح المعانی: ۱/۱۸۹.
۲. جمع قلّت، صیغهٔ جمعی است که بر سه فرد دلالت می‌کند و دارای اوزان و صیغه‌های مخصوصی است. در مقابل آن، جمع کثرت با صیغه‌های مخصوص به خود قرار دارد که بر بیشتر از سه دلالت می‌نماید.

که قشر و پوست آنها قابل استفاده نیست، بلکه محتوا و مغز آنها خوردنی است. مانند پرتغال، انار، پسته، بادام و غیره. بعضی دیگر از میوه‌ها را به تمامه می‌خورند. مانند انجیر، توت و ... بنابراین، مناسب‌ترین صیغه برای بیان این نکته‌ی ظریف، جمع قلت است.

جواب دوم: اشاره به این مطلب دارد که میوه‌های این دنیا، در مقایسه با میوه‌های جنت، بی‌اندازه قلیل و ناچیزاند. بنابراین، نباید به میوه‌های این دنیا دل بست و از ثمرات بسیار زیاد جنت غافل ماند.[1]

جواب سوم: این صیغه اگرچه جمع قلت است ولیکن معرف بالام است و قاعدتاً چنین صیغه‌هایی هرگاه معرف بالام باشند، معنی جنس یا استغراق می‌دهند. در نتیجه این صیغه به کثرت دلالت می‌کند.

فلا تجعلوا لله انداداً- این جمله عطف است بر «اعبدوا». معنی اینکه: «اذا وجبت علیکم عبادةُ ربکم فلا تجعلوا لله ندّاً و ...»: وقتی عبادت پروردگارتان بر شما لازم شد، برای او شریک قرار ندهید، چون فقط او رب شماست.

سؤال: در جمله‌ی قبلی (یا ایها الناس اعبدوا ربکم ...) برای خداوند متعال وصف «رب» به کار رفته است، اما در این قسمت، اسم ذات یعنی «الله» آمده است. حکمت این فرق در بیان چیست؟

جواب: لفظ «رب» برای یک مفهوم کلی به کار می‌رود. درست مانند عبادت که مشتمل بر هر نوع عبادتی و عام می‌باشد. پس برای تناسب با سیاق و سُباق و مقصد بیان در آن قسمت از آیه «رب» ذکر شده است. یعنی: تمام عبادات شما فقط باید برای پروردگار مطلق و حقیقی شما باشد و بس. در این جا برای نفی شرک لفظ «الله» آورد. چون شرک در وهله‌ی اول با ذات الهی و بعد با اسماء و صفات خداوند متعال صورت می‌گیرد. در سخن خلاصه، در موضوع عبادت، به ربوبیت کلی خداوند اشاره فرمود و در موضوع نفی شرک، با آوردن اسم ذات، به نفی تمام اجزای شرک (در تمام صفات و اسماء) اشاره کرد.[2]

---

۱. روح المعانی: ۱۸۹/۱.
۲. همان: ۱۹۰.

سؤال: در آیه‌ای دیگر نظیر همین آیه، می‌فرماید: «واعبدوا الله و لا تشرکوا به شیئاً» [نساء: ۳٦]. حکمت این که در آن آیه، امر به عبادت الله را با حرف «واو» از نهی از شرک مجزا فرمود و در این آیه به واسطه‌ی «فاء»، چیست؟

جواب: در این آیه، برای خداوَند متعال وصف «ربّ» آمده است و «ربّ» لفظی است که برای یک مفهوم کلی مستعمل می‌باشد. در آن آیه اسم ذات «الله» آمده که یک عَلَم برای جزیی حقیقی واجب الوجود است. اکنون باید دقت کرد که در این آیه عبادت به صفت ربوبیت متعلق شده است و حرف مناسب آن، «ضاء» است. اما در آن آیه عبادت به ذاتِ خداوند متعال متعلق شده است و بنابراین، حرف «واو» مناسب‌تر می‌باشد.[1]

یا می‌توان چنین گفت که در آن آیه چون عبادت ذات الله بیان شده است و اساس عبادت الله توحید و عدم اشراک به الله (شرک نکردن به او تعالی) است، «واو» آورد تا هر دو جمله را یکی کند و ثابت کند که عبادت الله بدون توحید درست نیست. اما در این آیه بیان عبادت ربّ است و عبادت ربّ بالاصالة مستلزم عدم اشراک نیست، بلکه عدم اشراک از متفرّعات عبادت است. برای بیان همین نکته «عا»ی تفریعیه آورد تا بفهماند که عدم اشراک فرع عبادت ربّ است؛ فرعی مهم که بدون آن عبادت راست نمی‌آید.[2]

«انداداً» جمع «ندّ» است. («ند» و «ندید الشیء»: الذی یضادّه و یخالفه. می‌گویند: هذا ندّ فلان. یعنی این ضدّ فلان کس است). پس معلوم شد که «ندّ» به معنی ضدّ و مخالف است. خداوند می‌فرماید: پس در توحید خداوند، اضداد او را شریک قرار ندهید. در اینجا «ندّ» به معنی شریک است.

علت جمع آوردن «ندّ» این است که «انداد» به دو قسم وجود دارد: یا آفاقی هستند یا انفسی. خداوند همه‌ی این انداد را تردید می‌فرماید.

حضرت «زید بن عمر و بن نُفیل»،[3] موحد زمان فترت[4] در یکی از اشعارش شرک

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. مسافرتِ «زید بن عمرو» و «ورقه بن نوفل» به دیار اهل ادیان سماوی برای تحقیق دین واقعی، داستانی دراز. این دو نفر قبل از بعثت رسول الله در گذشتند. در احادیث صحیح برای آنان نتایج اخروی نیکی وارد شده است. (رک:

را چنین مورد ابطال قرار می‌دهد:

اربّاً واحــــداً ام الف ربٍ ادیــن اذا تـقسمت الامـور

ترکت اللّات و العزّی جمیعاً کذلک یفعل الرّجل البصیر

وقتی که امور تقسیم شوند، آیا آن وقت به یک رب باید روی آورد یا هزار ارباب؟ (مسلماً به یک ربّ باید متوجه شد). لات و عزّی، همه را ترک گفتم و مرد بصیر و دانا چنین می‌کند.

و انتم تعلمون- این جمله، حال است بـرای ضـمیر «انـتم» مستتر در «لا تـجعلوا». یعنی: «فلا تجعلوا لِلهِ انداداً حال کونکم تعلمون». چون خداَوند متعال هر انسانی را به قدر عقل و فکر و تدبرش با توحید آشنا کرده است.

علوم و معارف

◘ کره‌ی زمین، فرشی برای زمینیان

در قرآن هر جا که بیان شکـل ظاهری و وصـف زمـین است، الفـاظ «فـرش»،[۵] «بساط»[٦] و نیز «مدّ الارض»[۷] ذکر گردیده‌اند که از آنها مسطح بودن زمین بسان یک فرش و بساط فهمیده می‌شود. در حالی کـه از زمانهای قدیم بسیاری از فـلاسفه و معقولین زمین را به شکل کره می‌دانستند و امروزه این امر به صورت یک واقـعیت مسلم در اذهـان جـای گـرفته است و دیگـر هـیچ کس از انسانها زمـین را مسـطح نمی‌پندارد.

این مسئله می‌تواند به صورت یک تعارض میان آیه‌های قرآنی و یک واقـعیت خارجی جلوه نماید که جواب دادن به آن مهم است.

در جواب باید خاطر نشان کرد که قرآن از یک حیث کتابی عمومی است. بدین معنا که برای تمام طبقات انسانها از هر گروه فکری و علمی نازل شده است. علاوه بر این، نزول این کتاب جامع زمانی بود که به اصطلاح، دایره‌ی علم، بـالأخص عـلوم

مجمع الزوائد ۹/۴۱۹ الی ۴۲۱).

۴. مدت زمان مابین بعثت حضرت عیسی علیه السلام و بعثت حضرت محمد که خالی از رسالت و نبوت بوده است.

۵. مانند همین آیه: الذی جعل لکم الارض فراشا ... (بقره: ۲۲)

٦. مانند کریمهٔ: والله جعل لکم الارض بساطا ... (نوح: ۱۹).

۷. مانند کریمهٔ: و هو الذی مدّ الارض ... (رعد: ۳).

طبیعی و تجربی بسیار تنگ بود و مردمی که با قرآن سر و کار داشتند، اغلب امّی و حتی از علوم و معارف آن روزگار نیز بهره‌ی چندانی نداشتند.

این دو امر از عواملی هستند، که مدنظر قرار دادن آنها نه تنها این مسئله، بلکه مسائل بسیار زیادی از همین نوع مطالب را حل می‌کنند.

بنا بر همین دو مورد بود که حکمت الهی اقتضاء می‌کرد در قرآن الفاظی برای بیان حقایق به کار برده شود که عام فهم، ساده و به دور از دقایق و ظرایف علمی باشد و در کنار آن به واقعیت‌های هر چند دقیق و ظریف و علمی نیز لطمه‌ای وارد نشود. توصیف زمین در قرآن به «فرش» و «مهاد» و «بساط» از زمره همین بیانهای چند پهلو است. در آن زمان که مردم عرب از بدیهی‌ترین حقایق علمی غافل و به دور بودند، و مشرکان و منافقان همیشه مترصد یافتن بهانه‌ای برای اشکال تراشی بر قرآن و رسالت آن حضرت علیه‌السلام بودند، اظهار اینکه زمین کروی است -چیزی که از عقل ساده پندار آن مردم، خنده‌دار و بعید به نظر می‌رسید- چگونه موجّه می‌نمود؟ بهترین وصف زمین در آن دوره و برای آن مردم همان تصور ظاهری مردم از زمین بود. یعنی جسمی مسطح و پهن؛ مانند فرش و بساط و از این قبیل.

اما همین «فرش» و «بساط» بودن زمین نیز مخالف با کروی بودن آن نیست.[1] زیرا هر جسم عظیمی که زیر پای انسان باشد و عظمت آن به چشم سر قابل سنجش نباشد. همیشه مسطح و پهن گفته می‌شود، ولو اینکه شکل واقعی آن غیر از این باشد و همه نیز این مطلب را بدانند. زمین از بس که بزرگ است و انسانها به راحتی یک فرش بر آن زندگی می‌کنند و راه می‌روند، می‌توان آن را به فرش توصیف کرد. حتی در این زمان نیز که کروی بودن زمین برای همه مسلم شده است، باز هم در اصطلاحات محاوره‌ای همان وصف قدیمی زمین بر سر زبانهاست. مانند: «زمین وسیع»، «پهنه‌ی گیتی»، «فرش زمردین» و غیره.

خلاصه‌ی کلام، زمین در حقیقت کره مانند است و به لحاظ اینکه خیلی بزرگ و عظیم است، مثل یک بساط پهن به نظر می‌رسد. بنابراین اطلاق هر دو وصف بر آن

---

۱. علامه آلوسی رحمة‌الله به این نکته تصریح دارد. (روح المعانی: ۱۸۷/۱).

صحیح می‌باشد.

سؤال: به چه حکمت در بیان آفرینش انسان فعل «خَلَق» را به کار بُرد و برای زمین و آسمان فعل «جَعَل»؟

جواب ۱: خلق یک پدیده یعنی به وجود آوردن آن به تدریج و طی مراحل متعدد. اما جعل شیء، به بوجود آوردن آن در یک مرحله و به یکباره می‌گویند. چون خداوند انسان را به تدریج آفریده است، در بیان آفرینش او، فعل «خلق» آورده است. (مراحل خلقت تدریجی انسان در اصطلاح قرآن به ترتیب عبارتند از: ۱- خاک، ۲- نطفه، ۳- علقه، ۴- مضغه، ۵- جنین).[1]

اما زمین و آسمان برعکس انسان، یکباره آفریده شده‌اند. لذا گویاترین لفظ برای این موضوع، لفظ «جعل» بود.

جواب ۲: مختلف آوردن افعال در این آیه، بر مبنای یک تزئین بلاغی است که به آن تفنّن می‌گویند. بنابراین، این تغییر الفاظ و عناوین محض برای تفنن است نه چیزی دیگر. بطوری که در جایی دیگر در قرآن برای بیان خلقت آسمان و زمین، فعل «خلق» به کار رفته است. آنجا که می‌فرماید: «**الحمدلله الذی خلق السمٰوٰت و الارض و جعل الظلمات و النور**» [انعام: ۱]

▣ آیا آسمان وجود عینی دارد؟

در این مورد نظر حکماء و فلاسفه‌ی قدیم با عقیده‌ی دانشمندان علوم طبیعی جدید کاملاً مختلف است.

فلاسفه‌ی زمان قدیم می‌گفتند، آسمان وجود خارجی و حقیقی دارد. به نظر آنان از زمین تا آسمان چهار کره وجود دارد که عبارتند از: ۱- کره‌ی ناری، ۲- کره‌ی هوایی، ۳- کره‌ی آبی، ۴- کره‌ی زمین؛ و خود آسمان نیز مانند یک کره بر همه‌ی این کرات محیط است. هیئت قرار داشتن این کرات، مانند لایه‌های پیاز است که هر

---

۱. این ترتیب در آیه‌های متعددی ذکر شده است. از جمله در چند آیهٔ سورهٔ «نور» که می‌فرماید: «و لقد خلقنا الانسان من سُلالةٍ من طینٍ ● ثم جعلناهُ نطفةً فی قرارٍ مکین ● ثمّ خلقنا النطفة عَلَقَةً فخلقنا العلقةَ مضغةً فخلقنا المضغةَ عظاماً فکسونا العظام لحماً، ثمّ انشأناهُ خلقاً آخر، فتبارک الله احسن الخالقین ● (آیه‌های ۱۲ و ۱۳ و ۱۴).

لایه‌ی آن محیط بر لایه‌ی زیرین خود و لایه‌های زیر آن لایه می‌باشد. با این فرق که میان کره‌های طبیعت، فاصله‌ی زیاد وجود دارد.

اهل شرایع نیز قایل به هفت آسمان هستند که وجود خارجی و عینی داشته و هر کدام از دیگری جدا می‌باشد. خورشید و سایر سیارات و ثواقب و ستارگان در زیر آسمان هفتم قرار دارند.[۱]

دانشمندان جدید، برای آسمان وجود خارجی و حقیقی قائل نیستند. بلکه آن را عبارت از فضای محض می‌دانند که در واقع منتهای قلمرو دید چشم انسان می‌باشد. آنان به جای کره‌های چهارگانه‌ی قدیم، وجود کره‌هایی دیگر مانند مریخ، مشتری، زحل و ... را اثبات کرده‌اند.

▣ آیا زمین در گردش است؟

در این مورد نیز ما با دو موضع -یکی، نظری و دیگر، تجربی- روبه‌رو هستیم. نظریه‌ی حکما و فلاسفه‌ی قدیم بر این بود که زمین ساکن و آسمان با تمام ثواقب و سیارات دور آن گردش می‌کند.[۲] این نظر تا مدتها به طور اتفاق و اجماع دانشمندان آن زمان بر کرسی اندیشه‌ها قرار گرفته بود. بالأخص که در منابع علمی اهل شرایع مانند تورات و زبور به ظاهر مؤیدهایی برای آن وجود داشت[۳] که خود باعث می‌شد، بعضی از دانشمندان اسلامی نیز در آن دوره به همین نظریه گردن بنهند.

دانشمندان عصر حاضر -مسلمان و غیرمسلمان- همگی متفق‌القول هستند که زمین با سرعت دور خورشید در حرکت است ولی بنا بر عظمت فوق‌العاده‌ی آن، ما متوجه حرکت آن نمی‌شویم. دلایل منطقی و نیز مشاهدات و تجربیات جدید این قول را تأیید می‌کند.[۴]

---

۱. با استناد به دلالت صریح آیه‌های قرآنی و احادیث صحیحه (برای اطلاع بیشتر از حقیقت آسمان از دیدگاه شرع و دلایل وجود عینی آن، ر.ک: الهیئة الوسطی: ۴۴۸-۴۴۷ + الهیئة الکبری: ۴۶۴ الی ۴۶۶. از آثار خردمندی و جامع مولانا روحانی رحمهُ‌الله در علم فلکیات).

۲. ر.ک: الهیئة الصغری + الهیئة الوسطی.

۳. امام رازی در تفسیر خود (ج: ۲، ص: ۱۰۳-۱۰۲) دلایلی نظری بر اثبات سکون زمین بیان داشته است که - عنایت به قوانین و آثار جاذبهٔ عمومی و نیز تجربه و مشاهدهٔ بشر در عصر حاضر - بی‌پایه می‌نماید.

۴. ر.ک: همان مرجع + الهیئة الکبری. به نظر علمای دینی، آیه‌هایی نیز رمزگونه و متشابه - تصور شده مردم [illegible]

آسمان افضل است یا زمین؟

در میان علمای شرع در این موضوع بحثی طولانی و مفصل وجود دارد که خلاصه‌ی آن چنین است:

برخی گفته‌اند: آسمان از زمین برتر است. زیرا، آسمان محل تجلی الهی است. جنت در آنجاست. فرشتگان مقرّب و بلند مرتبه در آسمان به سر می‌برند. عرش در آسمان قرار دارد. سایر فرشتگان معصوم در آسمان حیات دارند، برکات و وحی از آسمان نازل می‌شود و خلاصه از بسیاری جهات آسمان به منزله‌ی پدر زمین است.

بعضی دیگر گفته‌اند: زمین افضل است. چون، محل تولد و زندگی انبیای کرام علیهم‌السلام است. بزرگترین مرکز تجلی خداوند متعال یعنی کعبه‌ی معظمه بر روی زمین قرار دارد. مَولد، مسکن و مدفن خاتم النبین ﷺ زمین است و همچنین زمین محل نزول کتب سماوی است و ....[1]

به نظر من آسمان و زمین، هر کدام از بعضی وجوه برتر از یکدیگرند، ولی از حیث مجموع، هیچ کدام بر دیگری فضل کلی ندارد.

در اینجا سؤال پیدا می‌شود که وقتی از آسمان و زمین، هیچ یک بر دیگری از حیث کلی برتری ندارد، چرا در آیه ذکر «أرض» مقدم بر ذکر «سماء» است؟ این سؤال به پنج طریق جواب داده می‌شود:

۱- بنا بر مناسبت و ارتباط مستقیم زمین با انسان، در اینجا ارض از سماء مقدم شده است. چون هر چه باشد، زندگی انسان در زمین است و اگرچه برکات و اصول منافع حیات دنیوی از آسمان نازل می‌شود، ولیکن انسان آنها را از زمین برمی‌گیرد و احتیاجات خویش را به توسط آن برآورده می‌کند.

۲- چون بیان از خلق انسان و آباء و اجداد او شد، چنین مناسب تشخیص داده شد که بعد از آن، قبل از هر چیز، زمین ذکر شود که مستقر و مسکن اوست و سر و کار

زمان نزول قرآن این حقیقت را آشکار می‌سازد. مانند آیۀ: «الم نجعل الارض مهاداً» (نبأ: ۶) که در آن زمین به گهواره تشبیه شده که مهمترین ویژگی آن حرکت است. همچنین آیۀ «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب ....» (نمل: ۸۸) که بیانگر حرکت سریع کوهها است و می‌دانیم که حرکت کوهها فقط در صورت حرکت زمین قابل تصوّر خواهد بود و ....

۱. امام رازی متعرّض بسیاری از وجوه فضیلت‌آمیز آسمان و زمین شده است. (ر.ک: تفسیر کبیر: ۱۰۹/۲).

او بیشتر از هر چیز با زمین و در زمین است.

۳- نحوه‌ی بیان در این آیه، «ترقّی من الأدنی الی الاعلیٰ» است. چون انسان نسبت به زمین بیشتر شناخت دارد، اول آن را ذکر فرمود.

۴- چون آفرینش زمین قبل از آفرینش آسمان بوده است، آن را در ذکر نیز مقدم فرمود. (اگر چه بسط و توسعه‌ی آسمانها پیش از گستردن زمین بوده است).

۵- از آنجایی که زمین مسکن و مولد و محل دعوت انبیاء علیهم‌السلام و مهبط وحی الهی می‌باشد، از این جهت دارای فضل بر آسمان بود و با توجه همین برتری آن را در اینجا از آسمان مقدم کرد.

سؤال: چرا در این آیه -برخلاف آیه‌های دیگر- «سماء» به صورت مفرد ذکر شده است؟

جواب: مفرد آوردن «سماء» بنا بر موافقت با لفظ «ارض» می‌باشد، نه اینکه آسمان یکی است. اصولاً در این آیه ضرورت بیان تعدد آسمانها وجود ندارد. این احتمال هم هست که منظور از «السّماء»، جنس آسمان است که خود شامل تمام آسمانها می‌شود.

وَ اِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ

و اگر هستید در شک از آنچه که فرود آوردیم بر بندهٔ خود، پس بیاورید یک سوره مانند آن و

وَ ادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ ﴿۲۳﴾ فَاِنْ لَّمْ

فرا خوانید مددگاران خود را به جز الله، اگر راستگو هستید ● پس اگر چنین

تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوْا النَّارَ الَّتِيْ وَ قُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ

نکردید و البته هرگز نمی‌توانید بکنید، پس بترسید از آن آتش که آتش انگیز آن مردمان و سنگها هستند؛

اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ ﴿۲۴﴾

آماده کرده شده است برای کافران ●

ربط و مناسبت

در آیه‌های قبلی خداوند متعال مسئله‌ی «توحید» را با آوردن امثله و انواع دلایل آفاقی و انفسی به بهترین وجه ثابت و واضح نمود. در این آیه متعاقباً مسئله‌ی نبوت و رسالت رسول اکرم ﷺ را به میان می‌آورد که این هر دو مورد (توحید و نبوت) دو جزء انفکاک ناپذیر و اساسی ایمان هستند و هر یکی مستلزم دیگری می‌باشد. به طوری که نه توحید بدون رسالت صحیح می‌گردد و نه رسالت قطع نظر از توحید مفهومی خواهد داشت.

چنانکه از ظاهر آیه برمی‌آید، آیه مسوق است برای بیان اعجاز قرآن کریم، ولیکن غرض از آن اثبات نبوّت می‌باشد.

رسالت پس از توحید!

تعقیب مسئله رسالت و نبوت در دنبال مسئله توحید، متضمن این چند مطلب است:

۱- می‌فهماند که اصل الأصول تمام ایمانیات، «توحید» است. تا زمانی که شخص در «توحید» اصابت و صحت عقیده نداشته باشد، هیچ یک از عقاید و اعمال او به درد نمی‌خورد ولو اینکه طرفدار و معتقد سرسخت رسالت و کتب سماوی و غیره باشد.

۲- آیه با این ترتیب، گروهی که به نام «تعلیمیه» شهرت دارند را، رد می‌کند. آنها معتقد بودند که معرفت خداوند و شناخت توحید، یک چیز و معرفت رسول و نبوت او چیزی دیگر است و می‌گفتند که معرفت خداوند و توحید، منوط و موقوف به معرفت رسول و تصدیق نبوت است و چنین نتیجه گیری می‌کردند که نبوت مقدم بر توحید است.

اما در این آیات، بیان کردن توحید در اول و آوردن مسئله نبوت به دنبال آن، این باور و اعتقاد بی‌اساس را مردود می‌سازد و ترتیب آیه‌ها عکس این مطلب را ثابت می‌کند. (که توحید از نبوت مقدم است).

۳- این ترتیب، بر عقیده‌ی «حشویه» نیز خط بطلان می‌کشد. آنان می‌گفتند چون

شناخت توحید موقوف است بر قرآن و احادیث، بدون این دو منبع نمی‌توان به شناخت واقعی توحید و ذات خداوند نایل آمد، لذا، این دو اصل مقدم بر توحید هستند.

از ترتیب مزبور صاف و ظاهر معلوم می‌گردد که اصل الاصول توحید است و تصدیق قرآن و سنت و رسالت و سایر اعتقادات در مراحل بعدی قرار دارند.

تفسیر و تبیین

و ان کنتم فی ریب مّما نزّلنا فاتوا بسورة ... (۲۳)

این آیه به اعتبار موقعیت نحوی در ترکیب، دو احتمال دارد:

۱ـ عطف است بر «یا ایها النّاس اعبدوا» که به این نوع عطف «عطف قصه بر قصه» می‌گویند.

۲ـ عطف است بر «فلا تجعلوالله انداداً».

در هر صورت معنی آیه این است که: «شما مخاطبان اگر در آنچه که بر پیامبر نازل کردیم شک دارید، و آن را از قبیل بازی با الفاظ فصیح و بلیغ و از انواع شعر یا از کلام جنّ و غیره می‌دانید، پس شما عرب‌ها که مدعی سبقت در میدان فصاحت و بلاغت هستید، سوره‌ای مثل سوره‌های قرآن ولو اینکه کوچک باشد مانند «عصر» و «کوثر» بیاورید که در مفهوم، معنی، ترتیب، بلاغت، فصاحت، گیرایی، ربط، نظم و تازگی همطراز با آن باشد ـ اگر واقعاً در این شک خویش صادق و حق به جانب هستید».

باقی می‌ماند این مسئله که، مخاطبانِ خطاب آیه‌ی مورد بحث چه کسانی هستند. در این باره سه قول نقل شده است:

۱ـ از «حسن بصری» رحمهُ‌الله مرویست که این خطاب برای عموم کفار است. مساوی است که منکر خدا باشند یا مشرک به او.[1]

۲ـ عده‌ای گفته‌اند که مخاطبان، یهود هستند. چون سبب نزول آیه، کلام یهود بود.

---

۱. الدر المنثور: ۳۵/۱.

بنا به روایت «ابن عباس» رضی الله عنه، قوم یهود به هر کس که می‌رسیدند، برای تبلیغ علیه اسلام و متنفر کردن مردم از قرآن و پیامبر علیه السلام، می‌گفتند: «هذا الذی یا تینا به محمدٌ لا یشبه الوحی؛ و انا لفی شکٍ مّنه».[1] آنگاه خداوند متعال در صله‌ی این سخن یهودیان، آیه‌ی مذکور را نازل فرمود. بنابراین، به نظر این گروه مخاطبان اصلی آیه یهود بودند، اما از حیث مفهوم و پیام، برای تمام کفار و جهال می‌باشد.

۳- به نظر برخی دیگر، خطاب آیه، برای توبیخ تمام کسانی است که نسبت به آن حضرت علیه السلام و تعالیم آسمانی او شک داشتند. مانند کفار قریش، منافقان، یهود، نصاریٰ و امثالهم.[2]

در هر صورت، نزد محققین مدار بر عموم الفاظ می‌باشد و در این آیه نیز به اعتبار کلیت در مفهوم و غرض، تمام کفار و جهال و دشمنان قرآن منظور می‌باشند.

فأتوا بسورةٍ من مثله- «فأتوا» صیغه‌ی امر و جواب سببیه برای شرط است. این صیغه در اصل «ایتوا» بوده است که پس از تعلیل صرفی «أتوا» شده است.

تنوین «سورةٍ» برای تقلیل و تحقیر است. یعنی: سوره‌ای کوچک و ساده.

درباره‌ی مرجع ضمیر «مثله» دو احتمال هست: یا این ضمیر به ذات رسول الله ﷺ برمی‌گردد یا مرجع آن «ممّا نزّلنا» است. در صورت اول معنا این می‌شود: اگر شما نسبت به سوره‌ها و آیه‌های قرآن در شک و تردد هستید، پس شما هم از کسی که مثل بنده‌ی برگزیده‌ی ما یک فرد امّی و درس ناخوانده باشد، سوره‌ای ولو کوچک و ساده بخواهید تا ارائه کند. محققاً نمی‌توانید چون بلغاء و فصحای شما خودشان قادر به این کار نیستند، با این وضع چطور می‌توانند، از یک فرد امّی مثل رسول ما سوره‌ای مثل سوره‌های قرآن بخواهند و برای مبارزه ارائه کنند. پس چرا و به چه دلیل صد و چهارده سوره‌ی قرآن را آورده و پرداختهِ‌ی یک فرد امی می‌دانید؟

طبق قول جمهور، مرجع ضمیر «مثله»، «ممّا نزّلنا» است.[3] اگرچه در این آیه

---

۱. «این سخنان که محمد برای ما می‌آورد، مشابه وحی نیست و ما در آن شک داریم». (روح المعانی، ج: ۱، ص: ۱۹۲).

۲. روح المعانی: ۱۹۲/۱.

۳. رک: تفسیر ابی السعود: ۱۱۳/۱ + تفسیر بغوی: ۵۵/۱ + البحر المحیط: ۱۰۴/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۵۹/۱ + الدر المنثور: ۳۵/۱ + تفسیر قرطبی: ۲۳۲/۱ + ...

احتمال صحت ارجاع ضمیر به «عبد» (رسول) وجود دارد، ولیکن در جایی دیگر نظیر همین آیه هست که در آن این احتمال نیست.[۱] علامه «آلوسی» رحمهُ‌الله صاحب تفسیر «روح المعانی» توجیه قبلی را بهتر گفته است.[۲] اما شاه «عبدالعزیز دهلوی» این توجیه را تضعیف و غیر قابل اعتماد قلمداد کرده و رأی جمهور را اصح ثابت نموده است.[۳]

و ادعوا شهدآءکم- گواهان خودتان (خدایان و رفقای جن و انس) را برای یاری طلبیدن از آنان به سوی خویش فرا خوانید تا در این کار یاریگر شما باشند. اما با همه‌ی این تلاش و تقلاها کاری از پیش نخواهید برد!

تحدّی قرآن و حکمت آن

قرآن در مقام تحدی نازل شده است. «تحدّی» به معنی به مبارزه طلبیدن و اظهار فوقیت می‌باشد.

سنت الهی است که به همراه ارسال انبیا علیهم‌السلام، به آنها معجزاتی عطا می‌فرماید تا در محیط و قلمرو دعوت هر کدام سرآمد تمام عجایب و چیزهای مورد علاقه مردم آن دیار باشد.

علت این سنت، برتری بخشیدن به پیامبر صاحب معجزه و تقویت دعوت او و صحیح معرفی کردن مطالب آسمانی منزل بر او بود. چون اگر قومی مثلاً در سحر و جادوگری ید طولایی داشت و هیچ کس یارای مبارزه با آنان را در این خصوص نداشت هرگز حاضر نمی‌شد، دعوت یک پیامبر فاقد این نیرو را به سادگی بپذیرد. از این وجه حکمت الهی چنین تقاضا می‌کرد که پیغمبر آن قوم دارای نیرویی فراتر از نیروی جادوی آنان باشد تا راه بر هر گونه انتقاد علیه او بسته شود و سحر و جادوی آنان در مقابل معجزه‌ی آن پیامبر حقیر و بی‌اساس جلوه کند و بدانند که نیروی پیامبر آنان، بشری نیست، بلکه عطیه‌ای است الهی که خود پیامبر کوچکترین نقشی در به وجود آوردن آن ندارد. در این صورت بود که در مقابل دعوت او گردن خم

---

۱. آیه‌ی «ام یقولون افتراه قل فأتوا بعشر سُوَرٍ مثله مفتریات ....» (هود: ۱۳).
۲. ر.ک: روح المعانی: ۱/۱۹۴.
۳. تفسیر عزیزی: ۱/۱۳۳.



می‌کردند و او را در خود می‌پذیرفتند و دعوتش را لبیّک می‌گفتند.

مثلاً در زمان حضرت ابراهیم علیه‌السلام، دین مروج آتش‌پرستی بود و هر گروه آتشی مخصوص به خود می‌پرستید. قدرت «نمرود» مافوق تمام قدرتها به حساب می‌آمد. خداوند در جلوی چشم آنان، آتش مهیب و سوزان را برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام خنک و بی‌تأثیر کرد.

آنگاه که حضرت موسی علیه‌السلام در مصر به پیامبری برانگیخته شد، سحر و ساحری سکه‌ی رایج بازار علم و هنر بود و عموم حتی تصور می‌کردند ساحران قادرند ستاره‌ها را از آسمان به زمین آورند. ساحران نیز در جلوی مردم دست به شگردهای خارق‌العاده‌ای می‌زدند؛ مثلاً چوب‌ها و ریسمانها را به مار تبدیل می‌کردند، سنگ را تبدیل به طلا می‌نمودند و ... . خداوند متعال در مقابل این ساحران و علم سحر و جادو، به پیامبر خویش عصایی که تبدیل به اژدهای خوفناک و واقعی می‌شد، عطاء فرمود و او توانست با آن معجزه قدرت ساحران را درهم بشکند و حق را ثابت نماید.

در دوره‌ای که حضرت عیسی مسیح علیه‌السلام ظهور کرد، مشهورترین فن و علم، طبابت بود. عامه‌ی مردم، چنان عقیده داشتند که طبیبان قادرند مرده زنده کنند و می‌پنداشتند که شفا دادن، پیدا کردن فرزند و میراندن آنان، در اختیار اطباء است. در حالی که آنان حتی نمی‌توانستند به مداوای کور و کر و گنگ بپردازند. خداوند در وجود حضرت عیسی علیه‌السلام چنان نیرویی معجزه‌گر نهاد که می‌توانست مردگان را زنده کند، کورهای مادرزاد را شفا دهد، گنگ و کرها را معالجه کند و برص و جذام را از بدن مریضان ریشه‌کن سازد. مشهور است که وی، سام بن نوح علیهماالسلام را زنده کرد[1] و با وی گفتگو نمود. بدین ترتیب، حقّانیت دعوای عیسی برای مردم سلیم الفکر و روشن ضمیر ثابت می‌شد و فرد فرد به خداوند یکتایی که آن نیروی شگفت‌انگیز را به عیسی بخشیده بود، ایمان می‌آوردند.

به همین ترتیب، هر پیغمبری جهت اثبات دعوای خویش متحدی بود و با شجاعت

---

۱. ر.ک: الکامل فی التاریخ (ابن اثیر): ۲۰۷/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۴۴۴/۲ + قصص الانبیاء (ابن کثیر): ۸۰/۱ + البدایة والنّهایة (ابن کثیر): ۱ (مجلّد الو) /۱۱۶ (ابن کثیر در هر سه کتاب مذکور به خلاف روایت ابن اثیر در الکامل، به جای «سام»، با استناد به روایت ابن جریر، «حام» -برادر سام- ذکر کرده است).

کامل در علوم و فنون روزگار خویش مخالفان خویش را به مبارزه می‌طلبید. تا اینکه نوبت به بعثت رسول اسلام، حضرت محمد ﷺ رسید. در آن زمان، عربها در فصاحت و بلاغت و شعرگویی نظیر نداشتند. وقتی که مللک الضّلیل، «امرؤالقیس»، سبعه‌ی معلقه را نوشت، چنان تقدس یافت که در کعبه آویخته شد و مردم هر قبیله از آن نسخه‌ای برداشته و در شب‌ها تلاوت می‌کردند. همین سبعه، به پادشاهان ایران، توران، یمن و ممالک دیگر نیز رسید و هر کدام از شاهان با خط زیبا در صفحات گرانقیمت آن را نوشتند و گاه به رسم هدیه به طرف یکدیگر می‌فرستادند.

در چنین اوضاعی، خداوند بر آن حضرت علیه السلام، قرآن را نازل فرمود که به یکباره، بازار گرم و پر رونق فصحاء و بلغاء را تحت‌الشعاع قرار داد و مردم را به حیرت انداخت. از همین نقطه‌نظر است که خداوند در جاهای متعددی از قرآن، تحدّی می‌فرماید و مخالفان را به آوردن سوره یا آیه‌ای مثل سوره و آیه‌های آن دعوت می‌کند؛ دعوتی تعجیزی که کمر مخالفین را می‌شکست و کسی یارای آماده شدن به این مبارزه نمی‌شد و آنان هم که برای دست و پنجه نرم کردن با این حریف کمر می‌بستند، به زودی عجز فاحش خویش را در می‌یافتند و دُمشان را روی کولشان گذاشته و بی‌سر و صدا کنار می‌رفتند. به راستی چه کسی می‌تواند با قرآن که کلام خداست مقابله کند؟[1]

نقل می‌کنند، ملحدی مصری به همین هدف، شش ماه در حجره‌ای نشست. او در این مدت می‌نوشت و پاره می‌کرد و به نتیجه نمی‌رسید. تا اینکه توده‌ای بزرگ از اوراق پاره شده جلویش تلمبار شد و در نهایت با اعتراف به عاجزی خویش تمام آنها را آتش زد. روایت شده است، زمانی که حضرت «عمرو بن عاص» رضی الله عنه هنوز مسلمان نشده بود، یکبار نزد «مسیلمه‌ی کذّاب» رفت. «مسیلمه» از او درباره‌ی رسول خدا ﷺ چنین پرسید: شنیده‌ام در میان شما شخصی ظهور کرده است که ادّعای پیامبری می‌کند و با خود یک کتاب آسمانی به همراه دارد؟ «عمرو» گفت: درست

---

۱. اعجاز قرآن، حقیقتی است که مستشرقین و محققین غیرمسلمان نیز بدان اعتراف نموده‌اند. نمونه‌های این تحسین و اعترافات محققانه را می‌توانید در «شهاده الاقوام علی صدق الاسلام» (اردو) از: حکیم الامّة، و «اعترافات دانشمندان بزرگ جهان» (فارسی) از: خیرالله مردانی، بخوانید.

است. پرسید: آیا تو چیزی از آن کتاب به یاد داری؟ «عمرو» جواب مثبت داد. ناگفته نماند که بسیاری از مشرکین قبل از ایمان آوردن نیز سوره‌هایی از قرآن را می‌دانستند.[1] حضرت «عمرو» بنا به تقاضای «مسیلمه‌ی کذّاب»، حاضر شد سوره‌ای برای او بخواند. ایشان سوره‌ی «عصر» را خواندند. «مسیلمه» گفت: این که چندان بکر و جالب توجه نیست. گوش کن من هم یک چیز مثل همین برایت می‌خوانم. آنگاه مطالبی خواند. حضرت «عمرو» به خنده افتاد. «مسیلمه» چون چنین دید، چیزی دیگر خواند. «عمرو» گفت: ترا خدا بس کن که اگر زنی هم این را بشنود، بر دیوانگی تو خنده‌اش می‌گیرد!

کوتاه سخن اینکه، قرآن در مقام تحدّی فرود آمد و کسی قادر نیست به مثل آن جمله‌ای بیاورد. این نیز فراموش نشود که اعجاز قرآن فقط در جنبه‌های بلاغی و ادبی محصور نیست. بلکه وجوه متعدّدی دارد که در هر کدام از آنها بی‌نظیر و معجز است.[2] همین اعجاز همه‌ی جانبه‌ی قرآن است که باعث شده این کتاب این بزرگترین معجزه‌ی رسول اکرم ﷺ باشد که تا قیام قیامت برقرار است و کوچک‌ترین خدشه‌ای بر آن وارد نمی‌آید.

به قول خداوندی: «لئن اجتمعت الإنس و الجن علی أن یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیراً». [اسرا: ۸۸]: اگر انسانها و جنّ‌ها با هم شوند تا مثل قرآن سخنی بیاورند، هرگز نخواهند توانست اگرچه بعضی از آنها مددکار بعضی دیگر باشند.

جواب چند سؤال و تفسیری

سؤال ۱: در بسیاری از آیه‌ها، خداوند رسول خویش را با القاب تشریفی «نبی» و «رسول» یاد می‌کند. چرا در این آیه وی را با وصف «عبد» که ظاهراً خالی از هرگونه تشریفی است، یاد می‌کند؟

---

۱. و اغلب آنان، به ویژه کسانی که در شعر و فصاحت دستی و یا حداقل شناختی داشتند، به اعجاز آن و اینکه مشابه کلام انسانها نیست اعتراف کرده بودند. (ر.ک: الخصائص الکبری: ۱۸۷ به بعد + دلائل النبوة: ۴۴۵ به بعد).

۲. ر.ک: جلد اول همین کتاب (تبیین الفرقان): ۷۳ الی ۷۷.

جواب: درست است که الفاظ «نبی» و «رسول» دارای شرافت و عظمت بی‌حدّ و حصری هستند، ولیکن کمال نبوت و رسالت، منوط به کمال در عبدیت است.

«عبد» از «تعبّد» مأخوذ است که به معنی تذلّل و اختیار عجز و اطاعت می‌باشد. وقتی که می‌گویند: «تعبّد». یعنی: او در مقابل کسی عجز و انقیاد اختیار کرد و مطیع شد. به همین خاطر در زبان عرب به شتر رام، «البعیر المعبّد» می‌گویند. آنگونه که در این شعر «طرفه» آمده است:

الی ان تحامتنی العشیرة کلها   و افردت افراد البعیر المعبّد

خلاصه، سبب و ارزش اصلی رسالت و نبوت، کمال عبدیت است و همانست اصل و سرچشمه‌ی تمام فضایل. زیرا عبدیت در مقابل خداوند، یعنی تذلّل در حضرت او تعالی و این برترین مقام آدمیت است. از عبودیت است که رسالت، نبوت، ولایت و شهادت پیدا می‌شود و بدون آن هیچ یک از مقامات اصیل انسانی قابل تصور نیست.

«امیر خسرو دهلوی» در شعری می‌گوید:

داغ غلامیت کرد پایه‌ی خسرو بلند   میر ولایت شود بنده‌ای که سلطان خرید

یعنی، هرگاه خداوند متعال انسانی را به بندگی خویش قبول کرد، پس به بالاترین مدارج ترقی خویش رسیده است و او پادشاه تمام پادشاهان می‌باشد.

روی همین معناست که خداوند در بیان معراج که برترین مقام دنیوی انسان است و فقط برای رسول الله ﷺ به وقوع پیوسته است، رسول خویش را با نام «عبد» یاد می‌کند: «سبحان الذی اسریٰ بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ ...» [اسراء: ۱].

نزول قرآن نیز برای تعلیم عبدیت است و از این وجه با مقام عبدیت تناسب کامل دارد و به همین خاطر در اینجا و هر جا که بیان نزول کتاب است، رسول خویش را به وصف «عبد» یاد می‌کند.

سؤال ۲: همچنانکه برای همه روشن است، قسمت اعظم قرآن مشتمل بر قصص و احوال اقوام و امم گذشته است و در میان این قصه‌ها به کثرت عقاید و سخنان آنان بیان شده است. سؤال اینجاست که آیا این سخنان نقل عین اقوال آن مردم است. یا بیان معنای آن اقوال؟ اگر نقل قول آن مردم باشد، در این صورت فصاحت و بلاغت

قرآن جای بحث پیدا می‌کند. چون کلام انسان از نقص و عیب خالی نیست و یا حداقل می‌توان گفت که کسانی دیگر نیز می‌توانند مثل آن سخن بگویند و اگر بگوییم نقل معنای کلام آنان است نه عین الفاظ باز این اشکال رخ می‌نماید که اِخبار قرآن از گذشته مطابق با عین واقعیت نیست و این محال است. سخن واضح در این مورد چیست؟

جواب: قصص و اخبار و اقوال گذشتگان در قرآن بالمعنا نقل شده و در آن مفهوم و مقصد دقیق قصه‌ها و سخنان با الفاظ الهی بیان گشته است و همانطور که می‌دانیم، در صدق یک خبر ملاک، مطابقت نقل با معنا می‌باشد نه الفاظ. بنابراین، از این جهت کوچک‌ترین خدشه‌ای بر اعجاز قرآن کریم وارد نمی‌شود.

سؤال ۳: خداوند می‌فرماید: «و ان کنتم فی ریب مما نزّلنا علی عبدنا ...». قاعده‌ی نحوی است این که «إنْ» برای مشکوکات به کار می‌رود، یعنی جملات و مواردی که صحّت یا عدم صحت آنها مشکوک باشد. برای بیان شکی که به یقین در ذهن کسی وجود دارد، «اذا» به کار می‌برند. معنی آیه چنین می‌شود که اگر شما در کتاب منزل من الله شک دارید، آن وقت سوره‌ای مثل آن بیاورید. در این صورت به ظاهر آیه معلوم می‌شود که شک کردن منافقان و کفار و مشرکان مسلم و قطعی نبود و با توجه به این معنا، شاید آنان اصلاً شک نمی‌کردند. در حالی که آنان به یقین در حقّانیت قرآن شک داشتند. پس به چه حکمت خداوند متعال در اینجا به جای «اذا»، «إن» ذکر فرموده است؟

جواب: مقصد از این نحوه‌ی بیان، اظهار این مطلب است که دلایل اعجاز و صحت وجودانگی قرآن چنان واضح هستند که شک کسانی مانند یهود و منافقان و هر کس دیگر نسبت به آن خود چیز مشکوک و غیرقابل اعتنایی است و یقینی نیست. یعنی شک آنان خود مبنی بر شک است و اصلاً ارزش این را ندارد که به عنوان یک شکِ مهم و قابل اعتناء و یقینی تلقّی گردد.

سؤال ۴: این یک قاعده‌ی اصولی در علم مناظره است که از میان دو طرفِ مناظر و مباحث، کسی که نسبت به عقاید و سخنان آن دیگری شک دارد، هیچگاه مدّعی شمرده نمی‌شود. و قاعدتاً دلیل و حجت از مدعی طلب کرده می‌شود.

سؤال اینجاست که در این مورد، شک کنندگان در صحت قرآن که کفار و منافقان باشند، مدعی نیستند، چون در دعوای خود متیقن نیستند و مشکوک هستند. پس هنوز مدعی نیستند و بنابراین، نباید از آنان طلب دلیل و اقامه‌ی حجت کرده شود. این أمر «فأتوا ...» بر چه مَحملی می‌تواند حمل گردد؟ آیا نه به این معناست که از طرف، برای اسکاتِ خویش دلیل می‌طلبد و این خلاف قاعده‌ی مناظره است؟

جواب: کفار صورتاً منکر بودند، چون حقانیت قرآن و رسالت رسول الله ﷺ را انکار می‌کردند. اما در حقیقت، مدعی بودند. چون ادعای عدم صحت قرآن را داشتند و عقیده داشتند که در وسع بشر نیز هست که سوره و یا آیه‌ای مانند آن بیاورد. بدین ترتیب انکار آنان متضمن همین دعوای بزرگ نیز بود. روی همین نکته بود، که خداوند در این آیه، کفار را مدعی قرار داده و از آنان طلب دلیل و حجت می‌نماید.[1]

به همین معناست شعر شاعر که می‌گوید:

با چنین بیهوده گویی می‌توان گفتن اگر   قوتی داری بگو ور قدرتی داری بیار!

سؤال ۵: این سؤال از یک قاعده‌ی نحوی که ضمناً معیاری منطقی نیز است. برمی‌خیزد. تفصیل سؤال آنکه: چنانکه قاعده است، کلام کامل، کلامی است که در آن در میان مُسند و مسندالیه حکمی ثابت وجود داشته باشد. در غیر این صورت اسناد کامل نبوده و قائل کلام را نمی‌توان به صدق یا کذب آن وصف کرد. مانند کسی که در سخنش شک دارد و به مفاد و محتوای آن یقین ندارد. در این صورت نمی‌توان سخن مبنی بر شک او را به صدق یا کذب صفت کرد. چون اصلاً از آن حکم قطعی مستفاد نمی‌گردد. در حالی که مدار تصدیق و تکذیب یک سخن. حکم آن است.

در این مورد نیز چنین است. خداوند خودش شک در عقیده‌ی آنان را ثابت می‌فرماید. آنجا که می‌فرماید: «ان کنتم فی ریبٍ ...» و باز از آنان می‌خواهد که: «فأتوا بسورةٍ من مثله ان کنتم صادقین». وقتی که شک کننده در فکر و خاطر خود

---

۱. تفسیر عزیزی: ۱۳۲/۱.

حکمی ثابت برای سخنش ندارد، چطور صحیح خواهد بود سخنش را تکذیب و در صورت تصحیح از او دلیل طلب کرد؟

جواب: برای رفع این اشکال، باید خاطر نشان ساخت که از نظر ارتباط با گذشته، جمله‌ی «ان کنتم صادقین»، دو احتمال دارد:

۱ - مربوط به «ان کنتم فی ریبٍ» است. در این صورت همین اشکال فوق سر بَر می‌آورد که جواب آن در همان مطلب قبلی وجود دارد. یعنی: اگرچه کفار در عدم صحت قرآن متیقن نبودند و فقط شک می‌کردند، اما همین شک خود متضمن این دعوا بود که ممکن است بشری مانند خودشان نیز بمانند سوره و آیه‌های آن بیاورد. چون ممکن است آن کتاب اصلاً خدایی نباشد و ساخته و پرداخته‌ی انسان باشد. خداوند متعال همین شک آنان را تکذیب می‌کند و می‌گوید بدون شک قرآن کتاب خداست و اگر شک دارید و راست می‌گویید، جمله یا سوره‌ای مثل آن بیاورید. اما نخواهید توانست، پس شما در شک خویش کاذب هستید.

۲ - مربوط به «فادعوا شهداءکم» می‌باشد. یعنی: اگر در دعوای خویش صادق هستید، پس معبودان و گواهان خویش را به نزد خویش فرا خوانید، تا در اثبات این امر و آوردن آیه‌ای مثل قرآن شما را یاری کنند. اما نه شما قادر به این کار هستید و نه معبودان شما. در این صورت، سؤالی پیش نمی‌آید.

این امر در اصطلاح علم بلاغت، امر تعجیزی نامیده می‌شود که هدف از آن انجام دادن مأمور به نیست، بلکه اظهار عجز مأمور در انجام دادن مأمور به است. مانند امر به برداشتن سنگی بزرگ برای کسی که قادر به برداشتن آن نیست. خداوند متعال تعجیزاً چنین امر می‌کند تا عجزشان برای همه روشن شود و رسوای همیشگی گردند.

وادعوا شهداءکم- «ادعوا» از «دعاء» به معنی صدا زدن و استعانت است. «شهدا» جمع «شهید» و همچنین «شاهد» می‌باشد. هرگاه جمع «شهید» باشد، منظور از آن شهیدان اصطلاحی می‌باشد. و چون جمع «شاهد» مدّنظر باشد، غالباً معنی آن گواهان خواهد شد. چنانکه امام «راغب» در تعریف «شاهد» می‌گوید: «کل من یعتد بحضوره

ممن له الحل و العقد».[1] «شاهد» به معنی حاضر و قائم بالشهادة و امام و ناصر و پیشوا نیز آمده است.[2]

من دون الله- معنی استثناء بیان این مطلب است، که فقط خداوند است که می‌تواند چنین کلامی ترتیب دهد و به غیر از او، شما هر که را برای درست کردن چنین سخنانی فرا خوانید، به نتیجه‌ای نخواهید رسید.

فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا النار... (۲۴)

فان لم تفعلوا و لن تفعلوا ...- این آیه به منزله‌ی تتمه و خاتمه‌ی آیه‌ی گذشته است. «ولن تفعلوا» جمله‌ای تعجیزی است. یعنی: اگر نتوانستید مانند سوره‌های قرآن، سوره‌ای بیاورید- که هرگز نخواهید توانست ...

فاتقوا النار الّتی و قودها الناس و الحجارة- جواب «ان» است. یعنی وقتی که نمی‌توانید، پس به جای این تشکیک‌های بی‌اساس و دشمنی‌های بدفرجام، بهتر این است که سپر بر زمین بیندازید و از قهر خداوندِ قرآن و محمد ﷺ که به صورت آتشی دردناک دامنتان را خواهد گرفت بترسید؛ آتشی که به جای چوب و هیزم، شعله‌هایش از انسان و سنگ تغذیه می‌کند!

«وقود»، از «ایقاد» به معنی افروختن آتش است. (اوقد، یوقد، ایقاداً). «وقود» بر وزن فعول، به لیف‌ها یا تکه‌چوبهای ظریف و نازکی می‌گویند که برای روشن کردن آتش، اول از آنها استفاده می‌کنند و بعد هیزم و کُنده‌های بزرگ در آن می‌افکنند. در تعیین مصداق «ناس» و «حجارة» که «وقود» آتش جهنم هستند، مفسرین اختلاف نظر دارند:

۱- حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما و «ابن مسعود» رضی الله عنه فرموده‌اند، منظور از «ناس» انسانهای کافر و مشرک و منافق می‌باشند و مُراد از «حجارة» سنگهای آتش‌زایی هستند که مخصوصاً برای شعله‌ور کردن آتش جهنم خلق شده‌اند (سنگهایی از کبریت).[3] درست مانند زغال که ما در دنیا از آن به همین منظور استفاده می‌کنیم.

---

۱. عبارت فوق، نقل علامه آلوسی از مفهوم قول راغب است. (ر.ک: المفردات، ص: ۲۸۹).
۲. تفسیر بیضاوی: ۴۷/۱ = ...
۳. الدر المنثور: ۳۶/۱.

بنابراین، به زبان ساده‌تر می‌توان گفت که «ناس» و «حجارة»، زغال آتش دوزخ هستند.

۲- گروهی دیگر می‌گویند، منظور از «ناس» همان افراد کافر و مشرک و منافق می‌باشند. ولی مراد از «حجارة» اصنام تراشیده شده از سنگ یا چوب می‌باشند که به امر الهی و توسط فرشتگان در هر طبقه‌ای که پرستش کنندگان آنها قرار دارند، انداخته می‌شوند تا بدین طریق آنان با چشم سر ببینند که عاقبت خودشان و خدایانشان نزد پروردگار یکتا چگونه است. مثل اینکه با این کار به همراه عذاب صوری و جسمانی، بر عذاب معنوی و روحی‌شان هم دامن زده می‌شود تا مزه‌ی دردناک عذاب را به کامل‌ترین وجه بچشند.

آیه‌ی «انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم ...» [انبیاء: ۹۸] این توجیه را تأیید می‌کند.

۳- برخی دیگر می‌گویند، مقصود از «حجارة»، طلا و نقره‌هایی هستند که صاحبانشان زکات آنها را نپرداخته‌اند.[۱] در اصطلاح عرب نیز به این دو ماده‌ی معدنی، «حجرین» می‌گویند. طبق این توجیه آنانکه زکات اموال ذی قیمت خویش مانند طلا و نقره را خارج نکرده‌اند، در دوزخ این طلا و جواهرات به صورت چکش و سنگ و گرزهایی محکم بر بدن و صورت آنان کوفته می‌شود و بدین طریق ثمره‌ی بی‌پروایی خویش را می‌چشند.

آیه‌ی «... و الذین یکنزون الذهب و الفضة ...» [توبه: ۳۴] مؤید این توجیه گفته شده است. به نظر من هر توجیهی مناسب حال گروه مخصوص خود است و می‌تواند مصداق این آیه قرار گیرد. پس اگر هر سه توجیه مراد گرفته شوند، مفهوم آیه وسیع‌تر شده و معنای «حجاره» مناسب با حال هر گروه، عام می‌شود.

اعدّت للکافرین- در «اعدّت» ضمیری هست که نائب فاعل و راجع به طرف «نار» است. «اعدت»، یعنی «هیّأتْ»: آماده و درست شده است.

---

۱. روح المعانی: ۱/۱۹۹.

سؤالاتی چند و جواب آنها

از کریمه‌ای که مورد بحث و تفسیر قرار گرفت، چند سؤال برمی‌خیزد که مشروحاً هر کدام را مطرح و سپس جواب می‌دهیم:

سؤال ۱: در آیه خواندیم که «وقودها الناس و الحجارة». یعنی خصوصیت ما به الامتیاز آتش جهنم از سایر آتش‌ها این است که آتش جهنم در عوض چوب و هیزم که برافروزاننده‌ی سایر آتش‌ها هستند، به انسان و سنگ افروخته می‌شود. اما این مطلب عین موردی است که در ذهن این سؤال را ایجاد می‌کند: این امتیاز و خصوصیت به چه معناست؟ زیرا وقود بودن انسان و سنگ برای نار جهنم از دو حال خالی نیست: یا از همان زمان آفرینش، آتش دوزخ با «ناس» و «حجارة» روشن شده است و یا منظور این است که پس از حساب و کتاب قیامت توسط انسانهای گناهکار و کافر شعله‌ورتر شده و آتش آنها را می‌سوزاند. فرضیه‌ی اول امکان ندارد. چون آتش جهنم خیلی قبل از خلقت انسان و زمین که دارای سنگ است، پدید آمده است. و این مطلب در حدیث صحیحی مرفوعاً چنین وارد شده است: «اوقد علی النار الف سنةٍ حتی احمرّت، ثم اوقد علیها حتی ابیضّت، ثم اوقد علیها الف عامٍ حتی اسودّت. فهی سوداءٌ مظلمة».[1] ظاهرست که در آن موقع نه انسان وجود داشت و نه زمین آفریده شده بود. فرض دوم نیز وفق نمی‌خورد. چون سوزاندن انسان و سنگ نه تنها خاصیت آتش جهنم، بلکه خاصیت هر نوع آتشی می‌باشد. پس با این فرض وجه امتیازی برای آتش جهنم پیدا نمی‌شود. با این اشکال ذهنی در تفسیر آیه، این جمله چه مفهومی را ارائه می‌کند؟

جواب: باید دانست که آتش جهنم بسان آتشهای دنیوی، برای انتقاع انسانها آفریده نشده است. بلکه آن آتش، مظهر غضب و قهر خداوند متعال است و سبب و محرّک اصلی غضب خداوند متعال کفر و شرک و در یک کلمه: روی بر تافتن از قبول وحدانیت او تعالی می‌باشد. باز این روی بر تافتن از توحید، دارای دو رکن اصلی است که اولی انسان می‌باشد که فاعل آن کار است و دومی بتان و معبودان سنگی که

---

۱. سنن ترمذی، به روایت ابو هریره ﷺ (رک: مشکوة المصابیح، باب «صفة النار و اهلها» + النار لمنشور: ۳۶/۱ با تمام مخارج).

به جای خداوند واقعی مورد پرستش قرار می‌گیرند.

گفتنی است که تا آن زمان که کفر و شرک نبود، شأن الله جل جلالُه، رحمت بود و بس. اما وجود کفر و شرک و بت‌پرستی انسان در تقدیر الهی، آتش غضب الهی را شعله‌ور ساخت که به صورت جهنم سوزان نمودار گردید.

خداوند در این آیه متوجه می‌فرماید که باعث قهر و غضب الهی بالاصالة و در مبدأ، انسان و بتان بودند. لذا این دو مخلوق، وقود نار جهنم محسوب می‌گردند.

سؤال ۲: این سؤال خود ریشه در جواب سؤال اول دارد. تقریر سؤال اینکه: آن زمان که خداوند متعال دوزخ را آفرید، انسان و سنگ به وجود نیامدهٰ بودند. پس چطور می‌توان آنها را علت و سبب برای شعله‌ور شدن آتش دانست؟ مگر نه این است که علت همیشه از معلول مقدم است و امکان ندارد که بدون سبب، مسبب به وجود آید یا تصور شود؟

جواب: اگرچه در ضمن جواب سؤال اول، اشارتاً این موضوع را یادآور شده بودیم، ولی باز در اینجا آن را بیشتر روشن می‌سازیم:

روح انسان پیش از جنت، دوزخ، عرش، کرسی، آسمانها و زمین آفریده شده است. آنگاه که خداوند متعال ارواح انسانها را پیدا فرمود، با علم بی‌نهایت و محیط خویش استعداد فطری تک‌تک آنان را می‌دانست که هیچ چیز خواه مربوط به گذشته باشد یا متعلق به آینده، از او پوشیده نیست. کفر و شرک برخی از انسانهای نافرمان و سرکش که در علم خداوند وجود داشت، باعث تحریک غضب خداوند متعال قرار گرفت و آن غضب الهی به شکل آتش دوزخ جلوه‌گر گردید. پس در این مورد، علت قبل از معلول وجود داشت و از این جهت مانعی سر راه درکِ معنای آیه وجود ندارد.

ناگفته نماند که این جواب، از دیدگاه جمهور علما و محققان اهل سنت و جماعت ایراد گردید که به نظر آنان روح انسان ـ نه جسم و وجود دنیوی او ـ در خلقت مقدم بر بهشت و دوزخ است، اما بنا به نظر برخی دیگر که گفته‌اند، جنت و جهنم حتی از وجود ظاهری و جسمانی انسان در دنیا، نیز مؤخّر هستند و اعمال هر انسان است که

برای او جهنم یا جنت فراهم می‌کند،[1] این سؤال اصلاً مطرح نمی‌گردد.

برخی دیگر در جواب گفته‌اند، وقود بودن انسان و سنگ، به اعتبار اصل نیست. چون آتش جهنم، پدیده‌ای است که از قدرت خداوند سرچشمه می‌گیرد و مانند آتش‌های دنیا، احتیاج به وقود ندارد. منظور از «وقودها الناس و الحجارة» این است که آنان از کثرت و ازدحام خویش حرارت و فروزندگی آن را بیشتر می‌کنند.[2]

سؤال ۳: بنا به یک قاعده‌ی نحوی، توضیح یک کلمه یا مطلب با استفاده از اسمای موصول مستلزم این امر است که مخاطب حتماً از قبل درباره‌ی آن مطلب یا کلمه علم دارد و اصولاً صله و موصول در سخن عرب برای توضیح شی‌یی است که مخاطب سابقاً علم آن را دارد و به آن توضیح، فقط تذکر و یادآوری می‌گردد. مثلاً می‌گوید: یا فلان! الذی رأیتَهُ فی بیت فلان، رأیتُه الیوم فی السوق.

اما توضیح یک چیز با توصیف آن، خود خواهان جهل مخاطب نسبت به آن چیز است و اساساً توصیف یک چیز برای معرفی آن می‌باشد.

در این سوره، خداوند متعال «نار» را به اسم موصول با جمله‌ی «وقودها الناس و الحجارة» توضیح داد که مقتضی علم سابق مخاطب به خصوصیت نار جهنم می‌باشد. اما عین همین مطلب در سوره‌ی تحریم، به صورت صفت و موصوف آمده است. آنجا که می‌فرماید: «قوا انفسکم و اهلیکم ناراً وّقودها الناس و الحجارة ...» [تحریم: ۶] که برعکس آیه‌ی مورد بحث ما، دلالت بر جهل مخاطب نسبت به آن خصوصیت می‌نماید.

سؤال دقیقاً در همین نکته رخ می‌نماید. به طور خلاطه می‌توان اشکال کرد؛ مفهوم این دو آیه در هر دو سوره ضد و نقیض یکدیگر هستند. در سوره‌ی بقره گویای علم سابق مخاطب به خصوصیت مزبور نار جهنم است و آیه‌ی سوره‌ی تحریم عکس این موضوع را افاده می‌کند. در این صورت تطبیق آیه‌ها به چه صورت است؟

جواب: پاسخ به این سؤال ساده است. سوره‌ی تحریم از سوره‌های مکّی است و

---

۱. معتقدین به این عقیده غالباً معتزله هستند. قاضی منذربن سعید بلوطی اندلسی نیز در همین عقیده سقوط کرده است.

۲. روح المعانی: ۱۹۸/۱ + تفسیر عزیزی: ۱۳۴/۱.

مدتها قبل از سوره‌ی بقره نازل شده است. آن زمان که سوره‌ی تحریم نازل شد، مردم مکه که اکثراً کافر و مشرک بودند، درباره‌ی نار جهنم تصور درست و اطلاع کافی نداشتند. از این رو، تعریف نار جهنم به طریق توصیف آمده که برای مخاطبان تازگی داشت. اما سوره‌ی بقره که مدنی است، در میان مردمی نازل شد که مسلمان بودند و کافرانی هم که در آن محیط وجود داشتند یا اهل کتاب بودند و درباره‌ی آتش جهنم مطالبی در کتابهایشان خوانده بودند و یا مشرکانی بودند که در آن موقع از تعالیم قرآن و اسلام خبر داشتند و تبعاً درباره‌ی نار جهنم مطالبی از قرآن و حدیث و یا از اهل کتاب شنیده بودند. لذا، در آن سوره «نار» با اسم موصول توضیح داده شده است و نیز بر همین اساس، لفظ «نار» در سوره‌ی بقره معرف بالّام آمده اما در سوره‌ی تحریم تنوین تنکیر دارد.[1]

سؤال ۴: چرا خداوند متعال، انسان را وقود و باعث اشتعال نار جهنم که مظهر غضب و قهر الهی است، فرمود، در حالی که جُرم شیاطین و اجنه به مراتب از انسان بیشتر است و در احادیث آمده که آنها نیز در آتش هستند. اما می‌بینیم که برای آنها چنین سخنی گفته نشده است؟

جواب: این بدین خاطر است که قرآن بر انسان نازل شده و مخاطبان اصلی آن انسانها هستند و قاعدتاً در هر پیام انگشت روی مخاطبان اصلی گذاشته می‌شود نه کسانی که ضمناً در آن داخل می‌گردند. انذار و تبشیر قرآن نیز در اصل برای انسانهاست نه جن و شیاطین. جن و شیطان هر چند که بدتر و خبیث‌تر از انسان و باعث اصلی نمودار شدن غضب الهی هستند، اما ضمنی می‌باشند. به همین خاطر، در این آیه، وقود نار جهنم فقط انسانها گفته شده‌اند.

عده‌ای دیگر در جواب گفته‌اند: عنصر سازنده‌ی جسم انسانی خاک است که با آتش تضاد دارد و اشتعال آتش به خاک چیزی عجیب است. اما عنصر و ماده‌ی سازنده‌ی شیاطین و اجنه نار است که اشتعال آتش به آن چندان غریب و عجیب نیست. خداوند متعال با این بیان، به انسان حالی می‌کند که ماده‌ی تو در اصل ضد

---

۱. تفسیر کبیر: ۱۲۱/۲.

آتش است، اما باز هم به سبب جهل و تمرّد مرتکب اعمالی می‌شوی که آتش خیز بوده و از تو وقودی برای اشتعال نار جهنم می‌سازد و این واقعاً شگفت‌انگیز و مطلب عبرت‌آموزی است[1] و خداوند به هر چیز تواناست.

سؤال ۵: از قسمت اول آیه معلوم می‌شود که نار جهنم برای همه مجرمان است؛ کافر باشند یا منافق و یا مشرک. (مفهومی که از الف و لام عهد ذهنیٰ در «النـاس» فهمیده می‌شود). اما در آخر می‌فرماید: «اعدت للکافرین» که دلالت به مخصوص بودن نار جهنم برای کافران نه منافقان و مشرکان می‌کند. مضاف بر اینکه در اول ذکر حجارة هم وجود داشت اما در آخر اسم حجارة هم نیامده است. تطبیق این دو قسمت از آیه چگونه است؟

جواب: قاعده است که هرگاه دو معرفه با هم در یک کلام ذکر گردند، منظور از معرفه‌ی دوم، همان معرفه اول است. برعکسِ آمدن دو نکره در دو جمله‌ی پشت سر هم که هر کدام مصداقی جداگانه دارد.

در این آیه، «الناس» و «الکافرین» هر دو معرف بالام هستند که هر دو را در مصداق مشترک می‌سازد. پس در آیه منظور از «کافرین» همان «الناس» است و برعکس.[2]

سؤال ۶: از ظاهر آیه برمی‌آید که آتش جهنم فقط برای کافران و مشرکان و منافقان است و فاسقان مؤمن و مسلمان، به جهنم نمی‌روند و جهنم برای آنها نیست. در حالی که از آیات دیگر و احادیث خلاف این مطلب ثابت می‌شود.

جواب: در این آیه بحث از سبب و باعث اصلی به وجود آمدن جهنم است که قطعاً فقط کافران و مشرکان و منافقان هستند و فاسقان نه بالاصالة باعث نار جهنم هستند و نه مآلاً جهنم برای آنان خلق شده. آنان را فقط به اندازه‌ی گناهانی که مرتکب شده‌اند، در دوزخ معذّب می‌گردانند و منظور از آیات و احادیث دال بر تعذیب فاسقان در آتش جهنم همین مورد است.

در ضمن، آیه، دلیل اهل سنت و جماعت است بر اینکه جنت و جهنم قبلاً خلق شده‌اند و در حال حاضر وجود دارند. برخلاف نظر معتزله و گروهی از خوارج که

---

۱. تفسیر عزیزی: ۱۳۵/۱.
۲. همان.

می‌گویند، پس از وقوع قیامت و پایان پذیرفتن محاسبه، برای نیکوکاران بهشت و برای بدکاران دوزخ خلق می‌گردد و برخی دیگر از آنان می‌گویند، به اعمال نیک برای هر کس در آن دنیا جنت خلق و مهیا می‌گردد و به اعمال بد، جهنم.

دلیل اهل سنت در قرآن آیه‌های متعددی است که به صراحت دال بر وجود جنت و جهنم می‌باشند. مانند همین آیه[۱] و آیه‌هایی که در آنها درباره‌ی جنت جمله‌ی: «اعدّت للمتقین»[۲] و آیه‌هایی که در آنها بیان رزق داده شدن شهداء نزد پروردگار است[۳] و غیره. احادیث در این مورد به حد تواتر رسیده است و در آنها تمام صفات و ویژگیهای جنت و جهنم بیان شده است. البته این که به ذریعه‌ی اعمال نیک در نعمت‌ها و لذایذ جنت اضافه می‌گردد و به اعمال بد جایگاهش در دوزخ وخیم‌تر می‌شود، سخن دیگری است که در این مورد بحثی نیست.

وَ بَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِیْ
و بشارت ده آن کسان را که ایمان آوردند و کردند کارهای شایسته به این که ایشان راست بوستانها، جاریست

مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ کُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُوْا هٰذَا
زیر آن، جویها. هرگاه داده شوند از آنجا روزی از نوع میوه، گویند این

الَّذِیْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَ اُتُوْا بِهٖ مُتَشَابِهاً وَّ لَهُمْ فِیْهَا اَزْوَاجٌ
همانست که داده شده بودیم پیش از این و آورده شود برایشان آن روزی مانند یکدیگر و ایشان راست در آنجا زنان

---

۱. و آیهٔ: «واتّقوا النار التی اعدّت للکافرین» (آل عمران: ۱۳۱).

۲. آیه‌های «وسارعوا الی مغفرةٍ من ربکم و جنّة عرضها السماوات و الارض اعدّت للمتقین» (آل عمران: ۱۳۳) و: «سابقوا الی مغفرةٍ من ربکم و جنّة عرضها کعرض السماوات و الارض اعدّت للّذین آمنوا بالله و رسله ....» (حدید: ۲۱).

۳. یعنی آیهٔ «ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاءٌ عند ربهم یرزقون» (آل عمران: ۱۶۹) و نظایر آن و از احادیث مانند حدیث «احتجاج نار و جنت» (صحیح بخاری + صحیح مسلم - مشکوة باب «خلق الجنة و النار») و حدیث منکشف شدن جنت و جهنم برای رسول الله در نماز کسوف (صحیح بخاری + صحیح مسلم - مشکوة، باب «صلوة الخسوف») و حدیث شنیدن رسول الله صدای سنگی را که پس از هفتاد سال، همان لحظه به قعر جهنم رسید (صحیح مسلم + مسند امام احمد + صحیح ابن حبّان: ۴۵۱/۶، حدیث شمارهٔ ۷۴۸۰) و ... . امام بخاری برای اثبات مخلوقیت جنت بابی مستقل حاوی احادیث صحیح ترتیب داده است (صحیح بخاری: کتاب بدء الخلق).

مُّطَهَّرَةٌ وَّ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ ﴿٢٥﴾

پاکیزه و ایشان در آنجا جاویدند ●

ربط و مناسبت

این آیه‌ها به سه طریق با ماقبل خویش ارتباط می‌یابند:

۱- قبلاً به ترتیب، دو رکن اساسی ایمان یعنی «توحید» و «نبوت» بیان گردید و اکنون رکن سوم ایمان که «معاد» می‌باشد، مورد بحث قرار می‌گیرد. چه، «معاد» به همراه «توحید» و «نبوت» سه رکن اساسی ایمان را تشکیل می‌دهند که بدون یکی از این ارکان بنای ایمان کامل نخواهد بود.

۲- قبلاً، نتیجه‌ی اعمال منافقان و کفار و همچنین عاقبت اخروی آنان بیان گردید. در این آیه‌ها عاقبت اخروی مؤمنان بیان گردیده است.

۳- آن آیات، مشتمل بر تهدید و ترهیب و ترغیب و تخویف و وعید بود که همه برای کفار و منافقان و مجرمان عنوان شده بود. در این آیه‌ها وعده‌ی نیک و بشارت برای اهل ایمان و ترغیب آنان مطرح شده است. معمولاً خداوند متعال در قرآن آیه‌های ترهیب و ترغیب را با هم می‌آورد. زیرا، طبایع انسان در سخن‌پذیری مختلف است؛ برخی به ترهیب سر عقل می‌آیند و بعضی دیگر با ترغیب و تشویق و این خود تقاضا می‌کند که تبشیر همیشه همراه با انذار و برعکس باشد.

تفسیر و تبیین

و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات انّ لهم جنت ... (۲۵)

این آیات بر گذشته‌ی خود عطف هستند که از قبیل عطف قصه می‌باشد. اما در این که آیا بر تمام آیه‌های قبلی عطف شده‌اند یا بر بعضی از آنها، سه قول نقل شده است:

۱- بنا به قول بعضی، معطوف این آیه تمام جملات از «ان کنتم فی ریب ...» گرفته تا

«... اعدّت للکافرین»، می‌باشد. سیّد «شریف جرجانی» همین قول را مختار گفته است.

۲ـ بعضی دیگر گفته‌اند، معطوف آیه، «فان لم تفعلوا ...» می‌باشد. «سعدالدین تفتازانی» همین سخن را ترجیح داده است.

۳ـ عده‌ای دیگر مانند ابوالبقاء گفته‌اند که آیه عطف است بر «فاتقوا النار ...». و زمخشری نیز این را جایز قرار داده است.[1]

و بشّر الذین آمنوا ...- «بشر»، مأخوذ از «بِشارت» و نیز «بُشارت» است و هر دو صورت (به کسر «با» یا ضم «با») برگرفته شده از «بشوراً» (بشر، بشیراً، بشوراً) است که به معنی مسرور کردن و رسانیدن خبر خوش به دیگری می‌باشد. «بَشارت» به (فتح «با») به زیبایی و جمال صورت و ظاهر اطلاق می‌شود. بنابراین، ماده‌ی «بشر» به معنی مژده، از «بِشارت» و «بُشارت» می‌آید. اما به صورت «بَشارت» نمی‌آید.

در تعریف «بشارت»، گفته‌اند: «الخبر السارّ الذی لیس عند المخبَر علم به و ان یکون صدقاً». طبق این تعریف، بشارت همیشه خبری است که اولاً خوش و مسرور کننده باشد، ثانیاً، مخبَر (کسی که به او خبر داده می‌شود) قبل از آن درباره‌اش چیزی نداند و ثالثاً، خبر راست باشد. در غیر این صورت، بشارت گفته نمی‌شود.

«سیبویه» در تعریف «بشارت» چنین گفته است: «انها خبرٌ یؤثر فی البُشرة من حزن اَو سرورٍ». یعنی «بشارت» در اصل «مأخوذ از «بُشرة» (پوست، پوستِ صورت) است و به خبری گفته می‌شود که بر چهره‌ی آدمی أثر می‌گذارد، مساوی است که این تأثیر از خوشی خبر باشد یا از اندوه آمیزی آن. البته استعمال «بشارت» بیشتر برای اخبار سرورآور است.[2] علامه «اندلسی»، مصنف تفسیر «البحر المحیط»، تعریف «سیبویه» را اختیار کرده است.[3]

اگر سؤال شود که وقتی «بشارت» بیشتر بر اخبار خوش اطلاق می‌شود، چرا در

---

۱. کشاف: ۱/۱۱۰-۱۰۹.

۲. قاعدتاً «تبشیر» هیچگاه برای رساندن خبر غمناک و بد به کار نمی‌رود، مگر وقتی که مقید و منصوص بر بدی مبشر به باشد. مانند کریمهٔ «فبشرهم بعذابٍ الیم» (تفسیر قرطبی: ۱/۲۳۸).

۳. ر.ک: البحر المحیط و حاشیهٔ آن: ۱/۱۰۹ و ۱۱۱.

قرآن برای خبر دادن کفار و مشرکین به گرفتاری در عذاب سخت، همین ماده به کار رفته است؟ خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «فبشّرهم بعذابٍ الیم». این بشارت به چه معناست؟ در جواب باید گفت که این امر به تبشیر، از باب تهکّمٍ و تذلیل و طعنه زدن است. یعنی، شما (کافران) فکر می‌کنید معبودان شما برایتان کارساز خواهند بود. خیلی خوب ... پس بشارت بده آنان را به عذاب دردناک در عوض راحتی و آسایش.

در همین زمینه به فرق سه کلمه باید اشاره کرد که دانستن آن مهم است. آن سه کلمه عبارتند از: بشارت، نذارت و اِخبار (مطلقاً). فقها در فرق میان این کلمه‌ها گفته‌اند: «البشارة هی الاخبار عن المحبوب». و نذرات برعکس آن، عبارت است از: «الاخبار عن المکروه» یا «الاخبار بالمکروه».[1] اما «اخبار» اعمّ است. خواه خبر بشارت آمیز باشد یا غصه‌آور یا ساده که هیچ کدام از این دو وصف را نداشته باشد.[2] بدین ترتیب می‌توان گفت که میان بشارت و اخبار نسبت «عموم و خصوص من وجه» برقرار است. یعنی هر بشارتی خبر است، اما هر خبری بشارت گفته نمی‌شود.

از این نکته فقها تفریعاً بهره‌برداری فقهی نیز کرده‌اند. مثلاً اگر کسی گفت: «من اخبرنی من عبیدی بکذا فهو حرّ»: هر که از غلامانم فلان خبر را به من برساند، او آزاد است. در این صورت، اگر برده‌ای خبر مشروط را به صاحبش بگوید آزاد می‌شود؛ مساوی است که خبرش دروغ باشد یا راست؛ چون سخن او در هر صورت یک خبر می‌باشد. اما اگر گفت: «من بشّرنی من عبیدی بکذا فهو حرّ»: هر کس از غلامانم مرا به فلان چیز بشارت دهد، او آزاد است. چنانچه خبرِ غلام، دروغ و یا غمگین کننده باشد، آزاد نمی‌شود.[3]

در این آیه، مأمور بالتبشیر، بالاصالة رسول الله ﷺ و پس از او تبعاً نمایندگان آن

---

۱. احکام القرآن ابن العربی: ۱۵/۱.

۲. چنانکه راغب در تعریف «خبر» گفته است. «الخبر، العلم بالاشیاء المعلومة من جهة الخبر». (المفردات: ۱۴۱).

۳. این مسئله به نحوی دیگر نیز مطرح می‌شود و آن اینکه آیا در سخن اول (من اخبرنی ...) فقط خبر دهندهٔ اول آزاد می‌شود یا هر کدام از آنان که خبر را بگوید؟ و در سخن دوم (من بشّرنی ...) چطور؟ و این مورد اختلاف علماست. مرغینانی در هدایة (ج: ۲، کتاب الایمان، باب الیمین فی العتق و الطلاق) این مسئله را عنوان کرده است. (برای توضیح بیشتر، ر.ک: احکام القرآن ابن العربی: ۱۵/۱ + احکام القرآن جصاص: ۳۰/۱ + تفسیر قرطبی: ۲۳۸/۱).

حضرت علیه السلام که علماء، صلحاء و مبلغین هستند، می‌باشند.

مسکن عالی، غذای لذیذ، زنان پاکیزه و زندگی جاوید

در این آیه، مؤمنان صالح به چهار چیز بشارت داده شده‌اند: مکان عالی که دل‌انگیزی آن در ذهن و وصف انسان نمی‌گنجد و در کنار آن غذاهای متنوع با طعمهای لذیذ و فرح‌بخش. چون مکان هر قدر زیبا و راحت و دلکش باشد، بدون رزق (خوراک) به دل نمی‌نشیند. لذا، به دنبال آن رزق را نیز متذکر گردید. نعمت سوم، زنان بهشتی هستند که برای ملاطفت و خوشگذرانی خلق شده‌اند و نیز خدام همیشه حاضر باش که وجود آنها امکانات رفاهی مکان عالی را کامل می‌کند. اما هنوز یک چیز باقیست که فقدان آن همه‌ی این نعمتها را بی‌ارزش می‌سازد. به راستی اگر مرگ بیاید این نعمت‌ها به چه درد می‌خورند؟! ولی خداوند منان نعمت چهارم را برای برطرف کردن این اندیشه عنایت می‌فرماید که همان خلود و جاودانگی است. در جنت فنا و نیستی نیست و بهشتیان تا ابد از نعمتهای بی‌پایان بهشت تلذّذ می‌کنند.

قراءات در «بشر»: از قرّاء، «زیدبن علی» رحمهُ‌الله، «بَشِّر» را به صیغه‌ی ماضی مجهول (بُشِّرَ) خوانده و آن را بر «اعدت» عطف نموده است.[1] اما قراءت جمهور قراء، به صیغه‌ی امر حاضر معروف است و قراءت «زید»، شاذه می‌باشد.

و عملوا الصالحات- «صالحات» جمع «صالحه» (مؤنث صالح) است. ماده‌ی این کلمه از «صلح، صلوحاً و صالحاً» است و ضد آن «فساد» می‌باشد.

«صالح» عبارت است از: «ما سوّغه الشرع و حسّنه»: هر آن امری که از نظر شرع خوب و مستحسن باشد.

«صالحات»، وصفی است برای اعمال نیک و تأنیث آن به خاطر این است که مراد از عمل، خصلت و عادت می‌باشد. الف و لام «الصالحات» نزد بعضی جنسی و نزد بعضی دیگر استغراقی است.

انّ لهم جنّتٍ تجری من تحتها الأنهار- بیان جزای مؤمنین است که جنت، اولین آنها

---

۱. کشاف: ۱/۱۱۰. و گفته شده که این صیغه خبر به معنی امر است که در این صورت هر دو قراءت توافق پیدا می‌کنند. (روح: ۳۱).

ذکر شده است. جمع آوردن جنت، به خاطر این است که جنت یکی نیست،[۱] بلکه دارای هشت طبقه می‌باشد. در هر یک از مؤمنان علاقه به یکی از اعمال صالحه غالب می‌باشد. در بعضی عشق به نماز بیشتر است، در بعضی دیگر، روزه و همچنین حج، نوافل، ذکر و جهاد و غیره. طبقات جنت نیز هر کدام مخصوص گروهی از این مؤمنین هستند و باز هر طبقه از طبقات هشتگانه‌ی جنت، دارای صد درجه است که فاصله‌ی مابین هر درجه، مسافت زمین تا آسمان است.[۲]

هشت طبقه جنت به ترتیب عبارتند از: ۱ـ فردوس[۳]، ۲ـ عَدْن[۴]، ۳ـ مأویٰ[۵]، ۴ـ دارالخلد[٦]، ۵ـ دارالسلام[۷]، ٦ـ دار المقامة[۸]، ۷ـ علّیین[۹]، ۸ـ نعیم.[۱۰]

ماده‌ی «جنت» از «جنّ، یجّن» است. به معنی پوشیده و مخفی. اصولاً در هر کلمه‌ای این دو حرف وجود داشته باشند، حتماً در آن مفهوم خفا وجود دارد. به دیوانه، مجنون می‌گویند؛ چون عقلش پوشیده شده است. به جِنّ، جنّ می‌گویند؛ چون از انظار مخفی است. به باغ، جنت می‌گویند؛ زیرا که به سبب انبوهی و درهم فشردگی شاخ و برگ درختان پوشیده شده است. بهشت را نیز «جنت» می‌گویند که متعلق به عالم غیب و ماوراء است.

تأنیث فعل «تجری» به اعتبار جمع غیر ذوی‌العقول بودن «انهار» است و یا چنانکه برخی گفته‌اند، «انهار» جمع «نهر» است که مؤنث سماعی می‌باشد. «من تحتها» یعنی: من تحت اشجار الجنة.

اگر سؤال شود، «جنّات» از نظر حروف، جمع قلّت است، در حالی که بهشت دارای هشت طبقه است و هر طبقه، طبقات متعددی دارد پس مناسب بود جمع کثرت

---

۱. رسول الله دربارهٔ «حارثه» رضی الله عنه از شهدای روز بدر، به مادر او بشارت داد و این را هم فرمود که: «انها لیست بجنة واحدةٍ، انها جنان کثیرة و انه فی الفردوس الاعلی» (صحیح بخاری، به روایت أنس).

۲. متفق علیه + سنن ترمذی به روایت عباده بن صامت رضی الله عنه و به روایت ابو سعید رضی الله عنه و به روایت ابو هریره رضی الله عنه.

۳. «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات کانت لهم جنّت الفردوس نزلاً» (کهف: ۱۰۷).

۴. «جزاءهم عندربهم جنت عدنٍ ....» (بیّنه: ۸).

۵. «اما الذین آمنوا و عملوا الصالحات فلهم جنت المأوی ....» (سجده: ۱۹).

٦. «.... لهم فیها دارالخلد ....» (حم سجده: ۲۸).

۷. «.... لهم دارالسلام عند ربهم و هو ولیهم ....» (انعام: ۱۲۷).

۸. «الذی احلّنا دار المقامة من فضله ....» (فاطر: ۳۵).

۹. «کلا ان کتاب الابرار لفی علیّین» (مطففین: ۱۸).

۱۰. «انّ الابرار لفی نعیم» (انفطار: ۱۳).

آورده شود، جواب این است که جنات به اعتبار انواع قلیل‌اند، و به همین اعتبار در اینجا جمع قلت آمده است.

«انهار» جمع «نهر» است. «نهر» در لغت به معنی «شق» است. چون انسان جوی آب را با کندن و شق کردن زمین درست می‌کنند، به آن «نهر» می‌گویند. البته چنان که روایات گویاست، انهار جنت مانند نهری‌های دنیا جو و بسترگود ندارند. آنها بدون احتیاج به بستر گود و شیب‌دار، در جریان هستند. حضرت «مسروق بن اجدع» رحمه‌الله می‌فرماید: «انهار الجنة تجری من غیر اخدود»:[۱] نهرهای بهشت بدون جوی و گودی زمین جریان دارند.

کلّما رزقوا منها من ثمرة رزقاً- این وصف دوم بهشتیان در بهشت است. ضمیر «منها» راجع به طرف «جنات» است.

قالوا هذا الذی رزقنا من قبل- درباره‌ی تعلق «من قبل»، دو توجیه ذکر گردیده است. در یک توجیه آمده است که منظور از «من قبل»، دنیا می‌باشد: یعنی وقتی فرشتگان میوه‌هایی جلوی بهشتیان می‌گذارند، آنان می‌گویند این همان میوه‌ای است که ما در دنیا تناول می‌کردیم اما وقتی آن را در دهان می‌گذارند مزه‌ای متفاوت با مزه‌ی دنیوی آن احساس می‌کنند.

طبق توجیه دیگر، «من قبل» اشاره به پذیرایی جنت دارد که قبلاً از آن بهره‌مند شده‌اند. لذا وقتی همان میوه‌های قبلی را می‌بینند می‌گویند: اینها که همان میوه‌های قبلی (در پذیرایی قبل) است اما با خوردن آن متوجه می‌شوند که شباهت این میوه‌ها با میوه‌های پذیرایی قبلی فقط صوری بوده و مزه‌ی هر کدام مختلف می‌باشد.[۲]

«رُزقنا» یعنی: رزقنا من جانب الله. خواه توسط فرشتگان باشد یا خدام یا خودشان. در هر صورت ارتزاق آنان از نعمتهای بهشتی از جانب خَداوند کریم است.

و اُتوا به- ضمیر «به» راجع به طرف رزق است که مراد از آن مرزوق می‌باشد.

متشابهاً- یعنی اَرزاقی متشابه در ظاهر و صورت، ولی مختلف در مزه و کیفیت.

---

۱. الدر المنثور: ۳۹/۱. این توصیف از ابن عباس رضی‌الله‌عنهما نیز روایت شده است. (ر.ک: الترغیب والترهیب: ۴/ فصل فی انهار الجنّة: روایت‌های شمارهٔ ۵۷۳۳ و ۵۷۳۵).

۲. توجیهات دیگری نیز دراین مورد وجود دارد. (ر.ک: تفسیر ابن کثیر: ۶۳/۱).

ولهم فیها ازواج مطهّرة- بیان نعمت سوم است. «زوج» در عربی بر مرد و زن به طور یکسان اطلاق می‌گردد، مگر اینکه قرینه‌ای وجود داشته باشد که یک مصداق آن را معین گرداند. در اینجا به دلیل قرینه‌ی وصف تأنیث (مطهّرةُ) منظور زنان بهشتی می‌باشند. در لغت تمیم، لفظ «زوج» بدون قرینه نیز بر زن اطلاق می‌شود.

«ازواج» (به صورت جمع) گفت، چون هر مرد بهشتی دارای هفتاد حور می‌باشد. در حدیث این موضوع تصریح شده است.[1]

تقیید «ازواج» به وصف «مطهّره» برای بیان این خصوصیت آنان است که از هر نوع عیب و نقصی از حیض و نفاس گرفته تا سایر عوارض منفی، ظاهری باشد یا باطنی پاک هستند. به گفته امام «راغب» رحمهُالله لفظ «تطهیر» عام است و جامع.[2] یعنی حوریان به قدرت خداوند متعال از هرگونه زشتی و عیب خواه ظاهری باشد مانند حیض، نفاس، مرض و ... یا باطنی مانند سوء خُلق و امثاله مطهر و مبرا هستند.

وهم فیها خالدون- نعمت و احسان چهارم خداوند متعال بر بهشتیان است. «خلود» نزد معتزله عبارت است از: «البقاء الدائم الذی لم ینقطع»: ماندنی همیشگی که هیچگاه پایان نیابد. اهل سنت و جماعت می‌گویند: «الخلود، البقاء الطویل؛ انقطع اولم ینقطع»: ماندنی طولانی؛ مساوی است که پایان‌پذیرد یا خیر. در تفسیر اهل سنت «خلود» به مجرد خود، دلالت بر دوام نمی‌کند[3] مگر در صورتی که مقیّد به قید «اَبَداً» گردد. در قرآن کریم و احادیث برای بیان خلود ابدی و همیشگی در جاهای متعددی این قید آمده است.[4] ناگفته گذاشته نشود که در اینجا با استناد به آیات دیگر و احادیث، منظور خلود ابدی است.[5]

---

۱. رسول الله فرمود: «یزوّج العبد فی الجنة سبعین زوجةً ....» (سنن ترمذی و مسند بزار، به روایت انس ﷺ). در بعضی روایات هفتاد و دو زوجه آمده است. (رک: مسند احمد + سنن ترمذی + ...).

۲. او در این باره با آوردن شواهد از قرآن توضیح داده است. (ر.ک: المفردات، ص: ۳۰۸-۳۰۷).

۳. ر.ک: روح المعانی: ۲۰۵/۱.

۴. مثلاً سوره‌های نساء (۵۷ و ۱۲۲ و ۱۶۹) + مائده (۱۱۹) + توبه (۱۲ و ۱۰۰) + احزاب (۶۵) + ... و احادیث «یقال لاهل الجنة: خلود و لاموت. و لاهل النار: خلود و لاموت» (صحیح بخاری به روایت ابوهریره) + «... ولو قیل لاهل الجنة: انکم ماکثون عددکل حصاةٍ لحزنوا ولکن جعل لهم الابد» (طبرانی و ابو نعیم به روایت ابن مسعود).

۵. حضرت «ابن عباس» ﷺ و بسیاری دیگر از صحابه در تفسیر «خالدون» در این آیه قید «ابد» و «لا یموتون» را آورده‌اند (ر.ک: الدر المنثور: ۴۱/۱).

پاسخ به دو سؤال تفسیری

سؤال ۱: چرا خداوند متعال در آیه‌های قبلی کفار را مستقیماً مورد خطاب قرار داد (فاتقوا النار ...)، اما برای تبشیر مؤمنان به پیامبر علیه‌السلام امر می‌فرماید و بدین طریق به طور غیر مستقیم مؤمنین را مورد بشارت قرار می‌دهد؟ علت تغییر رویه‌ی بیان چیست؟

جواب: برخی گفته‌اند: خطاب به کفار و منافقان از نوع خطاب تهکمی و تحمیقی و تهدیدی است. از این وجه، خداوند متعال خود مستقیماً آنها را مخاطب ساخت تا خوب متوجه‌ی ذلت خویش گردند. اما چون برای مؤمنان جایگاه و منزلت عظیم و ویژه‌ای را خبر می‌دهد، پیامبر خویش را مأمور ابلاغ این بشارت می‌کند تا تشریفات این مقام بیشتر گردد و خوشحالی و سرور مؤمنان زیاد شود.[۱]

بعضی دیگر در جواب گفته‌اند: این تغییر، از نوع تغییر اسلوب بیان است که از شگردهای بلاغت می‌باشد و مقصد از آن ثابت کردن کمال تباین در میان احوال دو فرقه‌ی مؤمنان و کفار است. یعنی تا ما با این طرز بیان بدانیم که وضعیت این دو گروه در آخرت با هم کمال تباین را دارد.[۲]

صاحب «روح المعانی» چنین جواب داده است: خداوند متعال در چند آیه‌ی قبل، آن حضرت علیه‌السلام را به زینت عبودیت مزین فرمود (مما نزّلنا علی عبدنا ...) که مقامی بس شامخ و منحصر به فرد است. هم اینک در این آیه تشریفی دیگر برای آن حضرت علیه‌السلام ظاهر می‌کند که همانا مبشّریت او می‌باشد. بنابراین، این آیه در بیان و اثبات مقام مبشر بودن رسول الله ﷺ می‌باشد که جلوه‌ای دیگر از عنایات و احسانات خاصه‌ی الهی برایشان است.[۳] حُسن فقط در این نیست که آن حضرت علیه‌السلام مؤمنان را بشارت می‌دهد، بلکه از همه مهمتر این نکته است که شأن مبشریت وی از جانب خداوند متعال ثابت گشته است.

سؤال ۲: چرا بشارت به موصول معلق شده است (و بشر الذین آمنوا ...)؟

جواب: تعلیق بشارت به موصول (الذین) آگهی دادن به این مطلب است که این

---

۱. تفسیر مظهری: ۱/۳٦ + ...
۲. تفسیر ابی السعود: ۱/۱۱۹.
۳. روح المعانی: ۱/۲۰۱.

بشارت عُظمیٰ مفت و مجانی حاصل نمی‌شود، بلکه معلّل به ایمان و عمل صالح است. فقط کسانی می‌توانند این گوهر عظیم را فرا چنگشان بیاورند که اولاً مؤمن به خدا و رسول و معاد باشند و ثانیاً اعمال نیک در نامه‌ی اعمالشان داشته باشند.

سؤال: به چه حکمت برای تبشیر مؤمنان از جمله‌ی فعلیه استفاده شده و جمله‌ی اسمیه آورده نشده است؟

جواب: فعل به حدوث و تجدّد دلالت می‌کند که از آن مفهوم استمرار برمی‌آید. بدین طریق خداوند متعال متوجه می‌کند که برای مؤمنان هر زمان بشارتی جدید ظاهر می‌شود و هیچگاه این سلسله‌ی تبشیر منقطع نمی‌گردد.

علوم و معارف

◻ مؤمنان گناهکار حتماً روزی به بهشت راه می‌یابند

«معتزله» از آیه‌ی «و بشرّ الذین آمنوا و عملوا الصالحات ...» استدلال می‌کنند که برای دخول به جنت ایمان و عمل صالح هر دو شرط هستند و بدون یکی از آنها، کسی به جنّت راه نمی‌یابد. این فرقه در دنباله‌ی این عقیده می‌گویند: برای همین است که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر. مراد از این بشارت در آیه، مجموع أمرین است. بنابراین شخص نه فقط با ایمان مستحق جنت می‌گردد و نه فقط با عمل بدون ایمان. نزد این گروه اعمال رکن اساسی ایمان به شمار می‌روند.

جمهور اهل سنت در جواب این عقیده می‌گویند، مسلم است که بشارت مزبور به مجموع أمرین تعلق دارد، اما این دلیل بر انتفای بشارت به انتفای أمرین نیست. یعنی نمی‌توان استدلال کرد که اگر کسی از میان این دو أمر، فقط ایمان داشته باشد و عمل صالح نداشته باشد، هرگز به جنت نمی‌رود و دائماً در دوزخ می‌ماند. چون این نوع استدلال، از قبیل استدلال از مفهوم مخالف است که نزد اصولین حنفیه اصلاً درست نیست و نزد ائمه‌ی دیگر اگرچه صحیح است ولیکن ظنی بوده و نمی‌تواند با نصوص صریح و قطعی[1] معارض گشته و مقابله نماید. در آیات و احادیث زیادی این مطلب

---

۱. نصوصی که دلالت بر واجب بودن جنت برای ایمان داران به مجرد ایمانشان دارند.

به صراحت بیان شده که جنت جزای اهل ایمان است.[۱] اگرچه بعضی از مؤمنان بنا به کم داشتن و یا اصلاً نداشتن اعمال نیک مدتی در دوزخ معذّب می‌گردند. ولی در آخر به دلیل وجود ایمان به بهشت برده می‌شوند.

▫ جنّت فنا نمی‌شود

به عقیده‌ی تمام مذاهب و فرقه‌های اسلامی، جنت فنا ندارد؛ به استثنای «جهمیه» که قائلند جنت نیز فنا می‌گردد.[۲] اما این عقیده خلاف نصوص و بی‌اساس است.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «کلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل و اتوا به متشابها ...» -بعضی این رزق را رزق معنوی مراد گرفته‌اند که در جنت جزای کمالات معنوی بوده و صاحبان این کمالات (عرفا) از آن متلذذ می‌شوند.[۳]

اِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِیْ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَاَمَّا
بدون شک الله شرم ندارد از این که بزند مثال حقیر؛ پشه باشد یا حقیرتر از آن. اما
الَّذِيْنَ آمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَ اَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا
آنانکه ایمان آورده‌اند می‌دانند که این داستان راست است از پروردگارشان و اما آنانکه کافرند

---

۱. به طور مثال آیه‌های: «الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الأمن و هم مهتدون» (انعام: ۸۲) و: «فامّا الذین آمنوا بالله واعتصموا به فسیدخلهم فی رحمةٍ منه ...» (نسآء: ۱۷۵). و حدیث «من قال لا اله الّا الله موقناً، دخل الجنّة» -که با اسناد مختلف با الفاظ اندک مختلفی روایت شده. (ر.ک: سنن نسایی + معجم اوسط: احادیث شمارهٔ ۷۷۸، ۱۲۳۵، ۱۵۸۱ + ...)

۲. «جهمیه» اصحاب «جهم بن صفوان» از جبریه‌ی خالص بودند. از عقیدهٔ آنان بود این که: بعد از اینکه بهشتیان وارد بهشت شده و تلذّذ حاصل کردند دوزخیان وارد جهنم شده، معذب گشتند، جنت و جهنم هر دو فنا می‌گردند. چون قاعدةً حرکتی که به انتها نرسد قابل تصور نیست. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: الملل و النحل شهرستانی؛ باب اول (المسلمون)، الفصل الثانی، ص: ۶۹ به بعد).

۳. حضرت تهانوی رحمهُ‌الله میل قبلی خود را به همین توجیه اظهار کرده است. (بیان القرآن: ۱۳/۱).

فَیَقُوْلُوْنَ مَاذآ اَرَادَ اللهُ بِهٰذَا مَثَلاً یُّضِلُّ بِهٖ کَثِیْراً وَّ یَـهْدِیْ بِـهٖ
می‌گویند چه‌چیز خواسته است الله با این مثال؟ الله گمراه می‌کند به‌سبب آن بسیاری را و هدایت می‌کند به‌سبب آن

کَثِیْراً وَّ مَا یُضِلُّ بِهٖ اِلاَّ الْفَاسِقِیْنَ ﴿۲۶﴾
بسیاری را و گمراه نمی‌کند به آن مگر بدکاران را •

ربط و مناسبت

آوردن این آیه، به دنبال آیه‌هایی که در مجموع آنها توحید، نبوت، معاد، حقانیت قرآن و بدفرجامی کفار و منافقان بیان شده بود، برای ردّ یک شبهه از طرف منافقین و کفار است، مبنی بر اینکه خداوند با آن ذات بلند مرتبه‌اش چگونه ممکن است در کتاب خویش تمثیل‌هایی از اشیای حقیر مانند پشّه، عنکبوت و ... بیاورد؟ و چنین نتیجه‌گیری می‌کردند که با این مَثَل‌ها ثابت می‌شود که قرآن کتاب خداوند نیست.

طریق ارتباط دیگر این آیه با گذشته این است که قبلاً بیان منافقان و کفّار بود. آنان همچنین از تمثیل‌های به قول خودشان حقیر که در قرآن وجود داشت تعجب می‌کردند. خداوند متعال به دنبال بیان قبلی، این ایراد و تعجب احمقانه‌ی آنان را که مبتنی بر قلّت درک و عدم شناخت حکمت امثله بود، جواب می‌دهد و آن را تا حدّ یک وسوسه‌ی گمراه کننده تنزّل می‌دهد.

سبب نزول

این آیه به نظر بعضی دارای سبب نزول خاصی است. این سبب در دو قول مختلف بیان شده است:

۱ـ بنا به قول حضرت ابن عباس رضی الله عنه و قتاده رحمه الله، وقتی مَثَلها «عنکبوت» و «ذباب» در قرآن نازل شد، یهود اعتراض کردند که چطور امکان دارد خداوند بزرگ در کتاب مقدّس خود، مَثَلهایی از موجودات حقیر جای دهد. به دنبال این ایراد یهود

بود که آیه‌ی مزبور نازل شد.[۱]

۲- حضرت ابن مسعود و عده‌ای دیگر از صحابه رضی‌الله‌عنهم گفته‌اند که آیه در ردّ اشکال منافقان نازل شد. وقتی خداوند متعال در آیه‌های قبل منافقان را به «مستوقد نار» و «صیّب سماء» تشبیه نمود، آنان بانگ برآوردند که خداوند بزرگ‌تر و والا مرتبه‌تر از آن است که در کتاب خویش چنین مثالهایی بیان کند. در همین زمان بود که آیه نازل شد و در آن علّت و حقیقت این اعتراض منافقان برملا گردید.[۲]

بعضی دیگر از مفسران گفته‌اند که این آیه، سبب نزول خاصی ندارد. این گروه در توضیح و تبیین ارتباط این آیه با گذشته دارای یکی از سه قول زیر هستند:

- آیه در صله‌ی «فلا تجعلوا لِلّه انداداً» است. یعنی: «انّ الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً لهذه الا نداد»: خداوند متعال شرم نمی‌کند از این که برای این شرکا مثالی بزنند.

- آیه صرفاً مَثَلی است برای بیان حال اهل دنیا و ثروتمندانِ از خدا بی‌خبر، نه مخصوص به قوم یا گروهی خاص. توضیح آیه این است: همانگونه که زندگی پشّه تا آن زمان امتداد می‌یابد که گرسنه و در تلاش تغذیه است و به محض این که سیراب از خون شد می‌میرد، انسانها در دنیا نیز چنین هستند. زندگی خوب انسان تا هنگامی ادامه دارد که ثروتش کم و امتعه‌ی دنیوی که موجود غفلت هستند، به اندازه‌ی گذران زندگی چند روزه در اختیارش باشد. اما وقتی انباشته‌های دنیوی او از حدّ گذشت، غفلت و دوری از خدا شروع می‌شود و لحظه به لحظه در گرداب دنیای دون غرق شده و از خداوند متعال بیگانه می‌شود و این عین مرگ و نابودی انسان است. خلاصه‌ی مثال این که: همانطور که خون باعث مرگ پشه می‌شود، دنیا نیز آدمی را به نابودی می‌کشاند. دنیا انسان ناعاقبت‌اندِیش را در چنگال به ظاهر نوازشگر خویش چنان زیرکانه می‌فشارد که تا شخص به خود بیاید، خویشتن را سر تا پا در کام تباهی گرفتار می‌یابد.

- آیه مَثَلی است برای اعمال عباد. یعنی: در میان انسانها، کسانی وجود دارند که

---

۱. اسباب النزول واحدی: ۱۳.

۲. همان + اسباب النزول سیوطی: ۷.

دارای اعمال نیک هستند و کسانی هم که اعمال بَد به همراه دارند. همچنین افرادی که دارای اعمال نیک و بد هستند ولی اعمال نیک‌شان بیشتر از بدی‌هاست و یا برعکس. خداوند متعال در این مثال می‌فهماند که اگر کسی به اندازه‌ی پشیزی هم عمل نیک داشته باشد، نزد او تعالی ضایع نمی‌شود و اگر یکی به اندازه‌ی ذرّه‌ای کوچک عمل بَد هم مرتکب شده باشد، به مکافات آن خواهد رسید.

تفسیر و تبیین

ان الله لا یستحیی ان یّضرب مثلاً ما ... (۲۶)

ان الله لا یستحیی- انتساب «حیاء» به ذات مقدس خداوند متعال از جمله موارد متشابه است که نمی‌توان محملی طبق فهم خویش درباره‌ی آن قایل شد. زیرا «حیاء» به معنی اصلی خویش نمی‌تواند به خدا منسوب گردد. چون وصفی عارضی و حادث است و محدثات در حیطه‌ی ذات ذوالجلال راه ندارند. ما در تعریف «حیاء» می‌خوانیم: «هو انقباض النّفس عن القبائح و ترکه لذالک».[1] بدین ترتیب «حیاء» مرکّب است از: ترس و پاک دامنی.

پدیده‌ی دیگری هست به نام «خجالت» و آن عبارت است از: «حیرة النفس لِفرط الحیاء». تفاوت خجالت با حیاء در این است که خجالت پس از ارتکاب یک کار بد دامنگیرِ مرتکب می‌گردد. اما حیاء شخص را از همان اوان تصمیم بر گناه، از ارتکاب به آن باز می‌دارد. «حیاء» معمولاً جنبه‌ی خیریّت دارد و در اموری کاربُرد دارد که انسان از نافرمانی خداوند خودش را باز بدارد. از این حیث در حدیث آمده: «الحیاء شبعة من الایمان»:[2] حیاء شعبه‌ای از ایمان است.

لفظ «حیاء» از «حیاة» است به معنی زندگی. «حیاء» را «حیاة» می‌گویند، چون به وسیله‌ی آن ارکان یک زندگی آبرومندانه و با شرافت قائم می‌ماند و بدون آن تار و پود زندگی ایده‌آل که ریشه‌هایش را در متن ایمان به خدا و روز رستاخیز فرو برده است، از هم می‌درد و نابود می‌گردد.

---

۱. مفردات، ص: ۱۴۰. ۲. متفق علیه، به روایت ابوهریره رضی الله عنه: کتاب الایمان.

با این توضیح معلوم گشت که انتساب «حیاء» به معنی لغوی و مصطلح خویش به خداوند درست نیست.[۱] از این رو مؤوّلین راه تأویل در پیش گرفته و در تأویل آن گفته‌اند، منظور از «حیاء» -وقتی که منتسب به خداوند متعال باشد- ترک فعل است که منتها و غایت حیاء است.[۲] در مقابل این گروه، گروهی دیگر قرار دارند که به آنها اهل تسلیم و تفویض می‌گویند. می‌گویند: خداوند حیاء دارد ولیکن به کیفیتی که انسان قادر به درک آن نیست و مجبور هم نیست درباره‌ی آن کنجکاوی کند.

قراءات در «لا یستحیی»: جمهور این فعل را با دو «یا» می‌خوانند (لا یستحیی). علامه «ابن کثیر» رحمهُ‌الله با تنی چند از قرّای دیگر، با یک «یا» (لایستحی) خوانده‌اند.

ان یضرب مثلاً- «ضرب» در اصل مأخوذ از «ضربُ الدّرهم» است. در اصطلاح به معانی متعددی به کار می‌رود. مانند زدن، راه رفتن بر زمین، تمثیل، پدید آوردن، تبیین، ذکر کردن وضع کردن و ... در اینجا به معنی «ایقاع شیءٍ علیٰ شیءٍ» است که مفهوم تطبیق یک چیز بر چیزی دیگر را می‌رساند. یا می‌توان به معنی وضع کردن و تبیین گرفت. (یعنی: خداوند شرم نمی‌کند از بیان کردن یا وضع کردن مَثَلی که مناسب باشد ...).

مثلاً مّا- «ما» در اینجا، اسم و به معنی «شیء» است. این «ما» گاهی فایده‌ی تحقیر می‌دهد. مانند همین جمله. یعنی: خداوند شرم نمی‌کند از اینکه بیان کند مثالی هر قدر هم حقیر و پیش پا افتاده. گاهی نکره‌ی موصوفه می‌شود و برای تعظیم می‌آید مانند این قطعه: «لامرٍ ما جَدَع قیصر انفه»: گاهی هم برای تنویع می‌آید. مانند: ضرباً مّا. یعنی: یکنوع زدن.

معنای آیه این است که: «ان الله لا یترک مثلاً مّا، اِستحیاءاً و ان ترکه لامر اراده».

---

۱. و این در حالی است که در احادیث وصف حیاء برای خداوند متعال به کار رفته است. مانند روایت حضرت صفوان بن یعلی از آن حضرت ﷺ: «یا ایها الناس! انّ الله حییٌ کریمٌ، فاذا اغتسل احدکم فلیستتر» (معجم کبیر: ۲۲/ ۲۶۰، حدیث شمارهٔ ۶۷۰) و روایت حضرت جابر از آن حضرت ﷺ: «ان الله عزّوجّل حیّیٌ کریم، یستحیی من عبده ان یرفع الیه یدیه فیرّد هما صفراً لیس فیهما شیءٌ» (معجم اوسط: ۲۸/۳، حدیث شمارهٔ ۴۵۹۱).

۲. و این یک قانون کلی در این باب است که: هرگاه خداوند متعال به وصفی که مخصوص اجسام است، وصف شود مراد از آن، نهایات و نتایج آن وصف است. (ر.ک: تفسیر کبیر: ۱۳۲/۲).

«بعوضةً»، صفت «ما» یا بَدلِ «مثلاً» یا عطف بیان یا مفعول یا حال یا منصوب به نزع الخافض است و این در قراءت جمهور است.

فما فوقها- «فا» در اینجا عاطفه و «ما» نزد اکثر مفسرین به معنی «الیٰ» است. یعنی مثالی که بالاتر از بعوضة باشد و این فوقیّت -به طبق قراءت مشهور (نصب) -به یکی از دو حیث می‌تواند باشد:

۱- از نظر ظاهر و جثّه بزرگتر از پشّه باشد. که در این صورت ترقی من الاردنیٰ الی الأعلی خواهد بود.

۲- از نظر معنا و مقصود، وسیع‌تر و رساتر از آن مثال باشد که در این صورت شاید مثالی حقیرتر از مثال پشه عنوان شود و این تنزیل من الحقیر الی الاحقر است. در این محل همین مفهوم منظور می‌باشد.[1]

نصب «بعوضةً» در قراءت جمهور می‌باشد. در قراءتی به رفع (بعوضةٌ) آمده است که در آن صورت خبر یک مبتدای محذوف قرار می‌گیرد. یعنی: هی بعوضةٌ فما فوقها.

فامّا الذین آمنوا ...- «فا» تفصیلیه و متضمن معنای شرط است و این قسمت از آیه تفصیل «انّ الله لا یستحیی» می‌باشد. یعنی ضربِ مثل‌های این چنینی از جانب خداوند متعال با توجه به حال انسانها دو بازتاب دارد: آنانکه مؤمن هستند، با شنیدن این امثله زود متوجه‌ی مقصود شده و متأثّر می‌گردند و کسانی که کافرند، خودشان را به نافهمی زده و آن مثال‌ها را فاقد پیام و حکمت می‌دانند و بدین طریق گمراه می‌شوند.

انه الحق- «مثل»، «ضربِ مثل»، «ترک استحیاء» و «قرآن» بنا به اختلاف اقوال از جمله مراجع ضمیر «انه» نام برده شده‌اند. اما به قول راجح، مرجع ضمیر مذکور، «مثل» است.

ماذا اراد الله بهذا مثلاً؟- سخن منافقان و کفار است. «ما» نزد اکثر مفسرین در اینجا استفهامیه و مبتدا و «ذا» به معنی «الذی»، خبر آن است.

---

۱. بنا به وجوهی که محققین ذکر کرده‌اند. (تفسیر کبیر: ۱۳٦/۲).

در قولی دیگر، «ما» را برای استفهام استغرابی و استبعادی و استهزایی گفته‌اند. بعضی دیگر آن را استفهامیه گفته‌اند که نه اشاره است و نه موصوله. و برخی دیگر هر دو را نکره‌ی موصوفه و بعضی هر دو را موصول. گروهی هم «ما» را استفهامیه و «ذا» را اسم اشاره و خبر آن قلمداد کرده‌اند.[1]

(اراد الله) - ماده‌ی «اراد»، «اراد، یرود» است. «راد» در عربی به «طلب» می‌گویند. (راد الشیءَ: طلب الشیءَ) بالأخص برای طلبِ آب استعمال شده است. راد، یعنی مردی که آب می‌طلبد. در مختصر المعانی همین ماده را در قالب شعری چنین می‌خوانیم:

و قـال رائدهم ارسوا نزاولها   وحتف کل امریء یجری بمقدار

اراده‌ی انسان را ازین جهت، اراده می‌گویند که به خیال و تصمیم خویش در جستجو و طلب چیزی متوجه می‌شود. لازم به ذکر است که اراده گاهی در مبدأ پدید می‌آید و گاهی هم در منتها. یعنی بعضی اوقات انسان در مقدمه‌ی انجام کاری، اراده می‌کند و گاهی هم کاری را شروع می‌کند و بعد اراده‌ی اتمام یا رساندن آن را تا غایت مدنظر قرار می‌دهد.

در مقابل «اراده»، «شهوت» (اشتهاء) و «میل» قرار دارند. در میان این الفاظ نسبت عموم و خصوص من وجهٍ برقرار است. بدین توضیح که «اراده» فقط مخصوص کارهای خیر و نیک است، اما «شهوت» و «میل» هم در کارهای خوب و هم در امور ناپسند کاربرد دارند. بعضی دیگر برعکس گفته‌اند: اراده برای مطلب لذیذ و غیر لذیذ استعمال می‌شود و «شهوت» مخصوص برای مطالب لذیذ است. و این قول راجح است.

سؤال: بنا بر قوانین بلاغت، در این آیه می‌بایست صنعت تقابل به کار رود و در مقابل حالت مؤمنان که آورده بود: «فیعلمون انّه الحق من ربّهم»، در بیان حالت کافران باید چنین می‌گفت: «فلا یعلمونو انّه الحقّ من ربهم» یا «فلا یعلمون ماذا اراد الله بهذا مثلاً». چرا این صفت را به کار نبرد؟

---

۱. ر.ک: روح المعانی: ۲۰۸/۱.

جواب اول: خداوند متعال در اینجا با ملاحظه‌ی حقیقت، از ملاحظه‌ی تقابل صرف‌نظر فرموده است. یعنی کافران اصلاً علم ندارند تا بگوییم متوجه نشدند و ندانستند. بلکه جاهل هستند و لساناً بدون اینکه بفهمند چه می‌گویند، به این سخن جاهلانه تمسک می‌جویند: ماذا اراد الله ... چراکه استفهام یا بر عدمِ علم می‌شود یا به انکار و در هر دو صورت دلالت بر جهل سائل دارد. اما مؤمنان چون دارای خرد و عقل و قلب سلیم هستند، در حق آنها «فیعلمون ...» آورد.

جواب دوم: مؤمنین لساناً و قلباً مَثَل را قبول کردند و بدین طریق در مقابل ضربِ مثل از طرف خداوند متعال، خاضع شده و طاعت او تعالی را به جای آوردند. اما کفار اعتراض و تنقید کردند و ظاهرست که اعتراض و تردید به زبان می‌شود. به همین جهت برای بیان عکس‌العمل مؤمنان «فیعلمون» ذکر کرد که طاعت و خضوع مربوط به علم هستند و برای بیان تمرّد کافران، «یقولون» فرمود که به زبان اعتراض کردند.

یضلّ به کثیرا و یهدی به- این حکمت ضرب مثل است. یعنی اگر نمی‌دانید این امثله برای چیست، بدانید که حکمت آنها، هدایت‌یابی مؤمنان و صاحبان عقول و قلوب و اضلال گمراهان و متمرّدان است. ضمیر «به» در اینجا نیز محتمل هر چهار مرجع سابق‌الذکر (مَثَل، ضرب مثل، ترک استحیاء و قرآن) است. ناگفته پیداست که اضلال خداوند به معنای افساد استعداد انسان به سبب سوء رفتار و تمرّد اوست. بنابراین خداوند فقط خالق ضلالت است و کاسب و عامل جلبِ آن خود انسان است.

و ما یضلّ به الا الفاسقین- «فاسق» مشتق از «فسق» است. «فَسَقَ» در لغت به معنی «خَرَجَ» است. (فسقت البیضة عن قشرها: تخم ترکید و جوجه خارج شد. فسق الرطب: خرما از پوست خارج شد). چون شخص نافرمان از دایره‌ی اوامر و دستورات خداوند و رسول خارج است به او «فاسق» می‌گویند. البته این وصف عام است و اطلاق آن در قرآن بر نافرمان، کافر، مشرک، منافق، اصحاب کبائر و حتی مصرّین بر صغائر به طور یکسان آمده است. یعنی خداوند متعال گمراه نمی‌کند به مَثَل، مگر فاسقان را؛ مساوی است که فسقشان به کفر باشد، یا نفاق و غیره.

گفته‌اند نصب «فاسقین» بنا بر مستثنای مفرغ بودن برای «ما یضلّ به» است. گروهی دیگر گفته‌اند مستثنای مفرغ نیست، بلکه مفعول «یضلّ» یک اسم محذوف است و

تقدیراً آیه چنین می‌شود: «ما یضلّ به احداً الاّ الفاسقین».[۱]

آیا «اراده» وصف خداوند متعال است یا صفت ذاتی او؟

در این باره از علما چهار قول نقل شده است:[۲]

۱ـ علامه کلبی و نجار و برخی دیگر عقیده دارند که: مقصود از اراده‌ی خداوند متعال، متوجه شدن او تعالی به ایجاد چیزی است که علم آن قبلاً حاصل بوده است و در آن یک مصلحت منظور می‌باشد.

۲ـ «جاحظ» و بعضی از معتزله و حکما و فلاسفه قایل به این هستند که مراد از اراده‌ی الله، علم او تعالی است بر تمام موجودات از أزل تا أبد که چه چیزی هست شود و چه چیزی نیست گردد و نظام عالم چگونه باشد تا به کاملترین وجه درآید و ... .

۳ـ کرامیه[۳] و ابوعلی جبایی و ابو هاشم معتزلی گفته‌اند: اراده، صفتی است از خداوند متعال زاید بر علم. یعنی قبلاً چیزی در علم اوست و بعد اراده به هست یا نیست کردن آن می‌نماید. بنابراین، نزد کرامیه، اراده، حادثه‌ای است قائم به ذات باری تعالی.

۴ـ مذهب اهل حق (اهل سنت) بر این عقیده است که اراده صفت ذاتی باری تعالی و جدای از علم است. صفتی است زائد در ردیف علم و قدرت و از صفات قدیمی و وجودی او تعالی می‌باشد.

اَلَّذِینَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِهٖ وَ یَقْطَعُوْنَ مَا اَمَرَ اللهُ بِهٖ

آن فاسقان را (گمراه می‌کند) که می‌شکنند پیمان الله را بعد از بستن آن و می‌بُرند آنچه الله فرموده به

اَنْ یُّوْصَلَ وَ یُفْسِدُوْنَ فِی الْاَرْضِ اُولٰئِکَ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ ﴿۲۷﴾

پیوستن آن و تباهی می‌کنند در زمین؛ آنانند زیان‌کاران ●

---

۱. البحر المحیط: ۱۲۶/۱.
۲. ر.ک: روح المعانی: ۲۰۹/۱.
۳. اصحاب ابو عبدالله محمد بن کرام سیستانی (م ۲۵۵). از کسانی هستند که به تجسیم و تشبیه گرویده‌اند و دربارهٔ اسماء و صفات الهی تفاسیر دیگرگونه (غیر از تفاسیر و عقاید اهل سنت و جماعت) دارند. (ر.ک: الفرق بین الفرق، ص: ۱۳۰ به بعد + الملل و النحل شهرستانی: باب اول/ فصل ثالث (صفاتیه)).

دنباله‌ی مطالب گذشته است. این آیه معرف خصوصیات و علامات فاسقان می‌باشد.

تفسیر و تبیین

الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه ... (۲۷)

علایم سه‌گانه‌ی فاسقان

در آیه‌ی مورد بحث، ویژگیهای آنان که فاسق -به معنای اعم- هستند و در نتیجه‌ی ضربِ مثلهای خداوند سر به بیراهه کشیده و گمراه می‌شوند، در سه مورد ارائه شده است که بدین قرار هستند:

۱- ینقضون عهد الله من بعد میثاقه- پس از میثاق عهد با خداوند متعال آن را نقض می‌کنند. پس هر که فقط همین مورد را داشته باشد، گویی یک سوم آن فاسق است.

۲- و یقطعون ما امر الله به ان یوصل- آنچه راکه بایستی وصل کنند، قطع می‌کنند. بنابراین هر کسی که این وصف را هم در خود داشته باشد، مطمئناً دو سوم او آلوده به فسق است.

۳- و یفسدون فی الارض- سعی‌شان همواره افساد در زمین است.

در تفسیری که از اجزای ترکیبی این اوصاف به عمل می‌آوریم، مفهوم و مقصد آنها بیشتر واضح می‌شود.

ینقضون عهد الله- «نقض» در لغت یعنی: فسخ الترکیب. (چیز مرکب و به هم وصل شده را از هم باز کردن). استعمال اصلی این ماده برای گشودن ریسمان می‌باشد و ضد آن «ابرام» است. وقتی که ریسمانی بافته شود، می‌گویند: «ابرمه». یعنی آن را محکم کرد و هرگاه آن را از هم باز کنند، می‌گویند: «نقضه» یعنی آن را باز کرد. رفته رفته این معنا در تمام انواع گشودنها و باز کردن‌ها ملاحظه شده و کاربرد آن عام گشته است.

در اصطلاح عربی، این ماده بر ابطال عهد شایع است. هر که مرتکب بطلان عهد و قرار می‌شود، می‌گویند: فلانی نقض عهد نمود. یعنی عهد را زیر پا گذاشت، قرار را باطل کرد. این معنا در این گونه موارد بر سبیل استعاره است. چون عهد و پیمان معناً

در حکم طنابی می‌باشد که از طرف دو نفر یا گروه به هم گره می‌خورد. پس ابطال آن به معنای باز کردن آن طناب است. کسی که با کسی دیگر پیمان می‌بندد، ارتباطش را با او محکم می‌کند. در این جمله، نقض عهد خداوند پس از میثاق، اولین خصوصیت فاسقان ذکر شده است.

«میثاق» مصدر میمی است. به معنی توثّق. یعنی خوب محکم و مضبوط کردن. اگر طنابی شل گره زده شود، در آن توثق وجود ندارد. اما چنانچه محکم بسته شود، میثاق می‌گردد. «میثاق در عهد» عبارت است از این که دو طرف به صورت جزم بر چیزی یا کاری عهد می‌بندند.

منظور از «عهد الله» چیست؟

پس فاسقان آنانند که عهدی را که با خداوند محکم بسته‌اند، نقض می‌کنند. حال منظور از این عهد چیست، در این باره اقوال مختلفی ذکر شده است[1] که ذیلاً نقل می‌کنیم:

۱ - به عقیده‌ی بعضی، منظور عهدِ اَزَلی خداوند با بندگان است که در اصطلاح عامّه به «عهدِ اَلست» معروف است. در آن روز سرنوشت‌ساز،[2] خداوند خطاب به ارواح بندگان پرسید: «الستُ بربّکم؟» [اعراف: ۱۷۲] جملگی اقرار کردند: «بلیٰ». این اتمام حجتی بود از طرف اله العالمین بر بندگانش در مورد حقانیت و سلطه‌ی ربوبیت همه جانبه‌اش. اما بسیاری در دنیا آن عهد را فراموش کرده و برخلاف اوامر الهی گام برمی‌دارند و اینان کسانی جز فاسقان نیستند.

۲ - بعضی دیگر گفته‌اند، مراد، فطرتی است که خداوند آفرینش انسان را بر آن استوار فرموده است. همانگونه که قرآن به آن گویاست: «فطرة الله التی فطر الناس علیها» [روم: ۳۰] و منظور از فطرت، استعداد بالقوه‌ای است که خداوند برای پذیرش

---

۱. تفاسیر در این مورد مختلف و بالغ بر ده قول می‌شود. مؤلف در اینجا فقط شش مورد از مهمترین آنها را نقل نموده است. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: البحر المحیط: ۱۲۷/۱ + تفسیر قرطبی: ۲۴۶/۱ + روح المعانی: ۲۱۱/۱ + تفسیر کبیر: ۱۴۸/۲-۱۴۷).

۲. و آن روزی بود که خداوند متعال ارواح تمام آدمیان را از پشت حضرت آدم علیه‌السلام خارج نمود و از آنان اعتراف به ربوبیت خویش گرفت. (بخوانید: سورهٔ اعراف: ۱۷۲).

توحید و ربوبیت خویش در سرشت انسان به ودیعت نهاده است. آنانکه با خلاف‌ورزی‌هایشان این استعداد فطری را از بین می‌برند، فاسقند و با اینکارشان عهد فطری را نقض می‌نمایند.

۳ـ عده‌ای دیگر را عقیده بر این است که مقصد از «عهد الله»، عقد بیعت است؛ بیعتی که درباره‌ی آن در سوره‌ی مائده آمده است: «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» [۱].

۴ـ برخی دیگر این عهد را «عقل» دانسته‌اند که خداوند پس از آفریدن ارواح به آنها عنایت فرمود و خطاب به عقل اعلام کرد: «بک آخذ و بک اعطی»[۱] و بدین طریق آن را یک حجت قائمة میان خویش و بندگانش قرار داد. پس آنان که از این نعمت عظمیٰ سوء استفاده کرده و به کج راههای ضلالت و ظلمت و کفر بروند، مرتکب فسق شده‌اند.

۵ـ عده‌ای گفته‌اند منظور، امانت الهی است که درباره‌ی آن در قرآن چنین آمده است: «انّا عرضنا الامانة علی السمٰوٰت و الارض فابَیْن ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انّه کان ظلوماً جهولاً» [احزاب: ۷۲].

۶ـ گروهی به این جانب رفته‌اند که مراد از عهد الله، عهدی است که خداوند از بنی‌اسرائیل گرفت مبنی بر اینکه سفک دماء نکنند، کسی، از خودشان را از ملک و دیار خارج نکنند و ... جریان این میثاق مفصلاً در سوره‌ی بقره آمده است.[۲]

از توجیهات مذکور، توجیه اول از همه اقرب به صواب است که طبق آن عهد الله به عهد روز الست تعریف شده است.[۳] در واقع بسیاری از بندگان کامل به سبب صفای باطن و تزکیه‌ی نفس و زدودن غبارهای زمان و مکان از صفحه‌ی روح، ندای این میثاق را در همین دنیا می‌شنوند. به طور مثال، شیخ «ابوالحسن خرقانی»[۴] می‌گفت: آن عهد را چنان به یاد دارم که مثل این است حالا نیز ندای آن در گوشهایم

---

۱. معجم اوسط (طبرانی): ۱/ حدیث شمارهٔ ۱۸۴۵ و ۸۲۴۱/۵ + معجم کبیر (طبرانی): ۸/ حدیث شمارهٔ ۸۰۸۶. (روی این حدیث بحث شده و محققان آن را ضعیف گفته‌اند. ر.ک: موضوعات کبیر ملاعلی: ۲۵ و ۵۷).

۲. آیه‌های ۸۳ الی ۸۶. در جلد سوم «تبیین الفرقان» تفسیر این آیات را خواهیم خواند. (ان‌شاءالله).

۳. حکیم الامت -تهانوی رحمهُ‌الله- نیز در توضیح «عهد الله» همین تفسیر را نوشته است. (بیان القرآن: ۱۵/۱).

۴. از عرفا و مشایخ بزرگ صوفیهٔ قرن چهارم و پنجم. متوفای ۴۲۵ هجری (برای اطلاع از شرح حال او و سخنانش، رک: تذکرة الاولیاء عطار + نفحات الانس جامی، ولی شمارهٔ ۳۶۷).

طنین‌انداز است. برخی دیگر از اولیاء و کاملان می‌گفتند، آن را چنان به یاد داریم که غذای دیشب را. برخی از آنان می‌گفتند که گویا همین یک هفته پیش از ما عهد گرفته شد. از بعضی مرویست که می‌گفتند: صدای آن را از ازل تا حالا از فوق عرش می‌شنویم.

سعدی در همین مورد سروده است:

الست از ازل همچنان شان بگوش — به فریاد قالوا بلیٰ در خروش

و یقطعون ما امر الله به ان یوصل- مرجع ضمیر «به» لفظ «ما» است که نزد بعضی موصوله و به معنی شیء است و نزد بعضی دیگر نکره‌ی موصوفه. حال ببینیم، مفسران در تفسیر آنچه که مأمور به وصل است و فاسقان آن را قطع می‌کنند، چه گفته‌اند:[1]

۱- «حسن بصری» رحمهُ‌الله می‌فرماید، «ما» اشاره به رسول اکرم ﷺ دارد. بدین تفسیر که یهود و نصاری قبل از بعثت آن حضرت علیه‌السلام می‌دانستند پیامبری در قریش مبعوث خواهد گشت و این واقعیت در تورات و انجیل منعکس شده بود. کفار و مشرکین قریش نیز ادعا می‌کردند، اگر پیامبری از میانشان مبعوث گردد، ازو پیروی خواهند کرد. اما هیچ کدامشان چنین نکردند. نه یهود و نصاریٰ در مقابل حقیقت سر تسلیم فرود آوردند و نه مشرکان بر قولشان ثابت ماندند. آنان به جای اینکه طبق أمر خداوند متعال از رسول اسلام فرمانبری نمایند، در مقابل او به مخالفت برخاستند و بدین گونه به جای وصل ما امر الله، قطع ما امر الله نمودند.

در این توجیه، فرمانبری از رسول، عین «وصل ما امر الله» و عصیان نسبت به او و تکذیب رسالتش، «قطع» تفسیر شده است. ضمناً بنا به این توجیه، معلوم می‌گردد که اطلاق «ما» همیشه برای غیر ذی العقول نیست. بلکه برای ذوی العقول نیز به کار می‌رود. چنان که در این آیه از آن اشاره به سید العقلاء و حتی سید العقل شده است که عقل به برکت نور او (ﷺ) پیدا شده است.[2]

---

۱. ر.ک: تفاسیر متداول.

۲. آیا اولین مخلوق نور محمد بود یا عقل یا قلم؟ در احادیث مختلف این اوّلیت برای هر سه چیز مذکور ثابت است. «ملا علی قاری» در تطبیق این احادیث، اوّلیت حقیقی را برای «نور» گفته است که در مقابل آن اوّلیت عقل و

۲ـ بعضی گفته‌اند: منظور از «ما»، کلمه‌ی طیبّه لا اله الّا الله است. یعنی آنان مأمور بودند که به ریسمان کلمه‌ی مبارک، چنگ بزنند و راهی دیار سعادت و نجات گردند، اما برعکس از آن روی برتافتند و به جای معبود یگانه و حقیقی، بتان خویش را یاد کردند.
۳ـ منظور قول و رفتار منافقان با رسول الله ﷺ است. آنان به ظاهر دم از اجرای مأمورات الهی می‌زدند، اما در باطن و خفا آنها را قطع و محو می‌کردند.
۴ـ عده‌ای گفته‌اند: مصداق این آیه اهل کتاب (یهود و نصاری) بودند و منظور از وصل و قطع ما امر الله، تصدیق و تکذیب انبیاء می‌باشد. یعنی آنان مأمور بودند، همه‌ی انبیاء علیهم الصلاة و السلام را تصدیق نمایند. اما، به خلاف این حکم، برخی را تصدیق و برخی دیگر را تکذیب نمودند.
۵ـ «قتاده» می‌گوید: مقصد در اینجا صله‌ی رحم و برقرار داشتن ارتباط نسبی و قرابت می‌باشد. قریش مأمور بودند، حق و روابط خویشاوندی را قائم و ثابت نگهدارند. اما چنین نکردند و حق این ارتباط را در مورد رسول الله ﷺ و یارانش محترم نشمردند.
۶ـ طبق قولی دیگر: مراد از مَا اَمَر اللهُ مجموع تمام مواردی است که نام گرفته شد و مقصد کلّی، به جاآوردن دستورات و اوامر الهی است.

توجیه أخیر نزد بعضی محققان به دلیل جامع بودنش، اولی و ارجحْ است. با این توجیه آیه بر عموم خود باقی خواهد ماند.

اقسام فساد

در آیه‌ی «و یفسدون فی الارض» صفت و علامت سوم فاسقان بیان شده است. باید دانست که «فساد» در کلّ به دو صورت پیش می‌آید: ۱ـ فساد صوری، ۲ـ فساد معنوی.

صورت‌های فساد صوری عبارتند از: دعوت دادن مردم به کفر، شرک، فساد

قلم، اضافی می‌شوند (ر.ک: مرقاة: ۱۶۵/۱ و ۱۶۶). چنانکه از ظاهر بیان مؤلف پیداست، ایشان همین تحقیق را مرجّح می‌دانند.

اخلاقی و غیره. همچنین تشویق و ترغیب مردم با پول و امتعه‌ی دنیوی یا تهدید به زور برای قدم گذاشتن در دایره‌ی فساد. ممانعت سرداران قریش از هجرت برخی مسلمانان، از زمره فسادهای صوری بود.

اما فساد معنوی دامنه‌ای وسیع‌تر و شناخت آن بالنسبه مشکل‌تر از قسم اول است. در این نوع فساد، بسیاری از کارهای به ظاهر خوب و حتی مفید و ضروری، أثر تخریبی دارد و عاقبت به فساد می‌کشاند. امروزه عوامل این نوع فساد در اجتماع انسانی به وفور وجود دارد و متأسفانه به سبب عدم شناخت کافی مسئولین جامعه یا سهل‌انگاری آنان، طغیان آنها مهار نشده است. همین رادیو و تلویزیون و مطبوعات و سایر رسانه‌های گروهی و امکانات اختصاصی و نیز بازیها و ابتکارات تفریحی، اگر کنترل نشوند و منطبق با خواسته‌ها و معیارهای اسلامی نگردند، بزرگترین عامل فساد معنوی قرار می‌گیرند.

در این آیه، فساد فی الارض مفهوم وسیع خودش را دارد و شامل هر دو نوع فساد می‌شود. حتی اگر قاضی، قضاوتش نادرست باشد، طبق این آیه، مفسد فی الارض است. اجرای بدعات و رسوم بی‌پایه، افساد فی الارض است. غلط فتوا دادنِ مفتی، اشتباه درس دادن مدرس و معلم، نامشروع عمل کردن مبلغ، موضوع یا نسنجیده گفتن واعظ و ... همه و همه افساد فی الارض است. چون اساساً «فساد» خود دارای مفهومی وسیع و در عین حال دقیق است.

در آیه‌ی مورد بحث، اسلوب بیان، «ترقی من الادنیٰ الی الاعلی» است. انسان اولین قدمی که در نافرمانی می‌نهد، نقض عهد الله است و این با توجه به وخامت فوق‌العاده‌ی خرابی‌های مراحل بالاتر، خفیف است. چون نقض عهد، هر چه باشد، ضایع کردن و قطعه قطعه کردن نیست. اما اگر به همین رویه ادامه دهد، رفته رفته پا در مرحله‌ی دوم می‌گذارد که قطع ما امرالله است و این از مرحله‌ی اول جرمی سنگین‌تر است و اگر همین طور جلوی خودش را نگیرد، کم‌کم دست به فساد می‌برد که مرحله‌ای است بس خطرناک. در اینجا دیگر أثر کارش فقط بر خودش برنمی‌گردد، بلکه فسادش متعدی شده و دامنه‌ی وسیعی پیدا می‌کند.

كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللهِ وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتاً فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ
چگونه کافر می‌شوید به الله و حال آنکه بودید بی‌جان پس زنده گردانید شما را بعد از آن بمیراند شما را، باز

يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ ﴿۲۸﴾
زنده گردانید شما را و باز به سوی او باز گردانیده خواهید شد. ●

ربط و مناسبت

ارتباط این آیه و آیه‌ای که به دنبال این آیه می‌آید، را با گذشته می‌توان چنین تبیین کرد: در آیه‌های قبلی ربوبیت و وحدانیت ذات خداوند متعال و همچنین نبوت، معاد و حقانیت قرآن که همه اصول دین بودند، به بهترین نحو توضیح داده شدند. اینک در این دو آیه به آلاء و نعماء الهی توجه داده شده است تا شاید انسان -این موجود خودسر- اندکی تدبر نماید و منعم حقیقی‌اش را باز شناسد. بنابراین، این آیه‌ها از قبیل تذکیر بآلاء و نعماء الله می‌باشند. تذکیه بالآلاء خود به دو قسم است: ۱ـ تذکیر به نعمای صوری و دنیوی، ۲ـ تذکیر به نعمای معنوی و دینی.

در آیه‌ی مورد بحثِ ما، خداوند متعال تذکیر به الاء و نعمای صوری و عمومی می‌فرماید که متعلق به ایجاد ذوات انسانی و به تعبیری دیگر: از قبیل دلایل انفسی است که برای اثبات توحید به میان آمده است. در آیه‌ی دوم که بعداً خواهیم خواند، همین نوع تذکیر آمده است اما از آفاق نه انفس.

هدف از بیان تمام این نعماء، متوجه نمودن امت محمد علی صاحبها الصلاة و السلام و هدایت آنان به جانب شناخت توحید و اعتراف به ربوبیت او تعالی است. چون، همچنانکه گفته‌اند: الانسان عبد الاحسان. طبعاً انسان تا وقتی که نعمت‌ها و احسان محسن خویش را متوجه نشود، برای شناخت آن، رغبتی نشان نمی‌دهد. برای همین خداوند در قرآن به کثرت انسانها را هدف این نوع تذکیرها قرار می‌دهد تا شاید با شناخت نعمت‌ها، به شناخت منعمِ حقیقی خویش نایل شوند.

تفسیر و تبیین

کیف تکفرون بالله و کنتم امواتاً... (۲۸)

چنانکه از ظاهر آیه پیداست، در اینجا خداوند متعال التفات من الغَیبة الی الخطاب کرده و این استفهام برای بیان شگفتی و اظهار تعجب است.

یعنی، قبلاً بیان اوصاف فاسقان بود و در اینجا به طریق تعجب می‌پرسد: با این دلایل واضح بر وحدانیت و ربوبیت و قدرت بی‌مثال خداوند که شما را از عَدَم آفرید و... شما انسانها چگونه به خداوند کفر می‌رزید؟!

کیف تکفرون- این خطب نزد عده‌ای مخصوص به کفار و فساق و بی‌دینان است. بعضی دیگر گفته‌اند که عامست بر تمام انسانها. یعنی: کیف تکفرون ایها الناس ... یا: ایها العباد ... ؟ «و کنتم امواتاً» جمله‌ی حالیه است و جملات دیگر عطف بر این جمله‌ی حالیه هستند. یعنی چطور کفر می‌کنید در حالی که مردگانی بیش نبودید سپس شما را زنده گردانید و بعد ... .

به هر حال «کَیْفَ» در اینجا استفهام تعجبی است. چون دلایل توحید بسیار واضح و وصاف هستند و در حقیقت واضح‌تر از دلایل وحدانیت خداوندِ واحد، هیچ دلیلی وجود ندارد. با این همه کفرِ کفار واقعاً تعجب‌انگیز است. چه، انکار یک چیز با وجود دلایل بسیار و مستحکم وجود آن، عقلاً محال است. بنابراین کفر به خداوند متعال محال عقلی است.

و کنتم امواتاً فاحیاکم- منظور از این موت و حیات چه چیزی است؟ در مجموع دو قول برای این سؤال وجود دارد:

۱- از حضرت «ابن عباس» رضی الله عنه و «ابن مسعود» رضی الله عنه و «مجاهد» نقل شده است که گفته‌اند، در اینجا مراد از «موت»، عَدَم و از «حیات»، آفرینش است که به آن حیات اول نیز می‌گویند. در این صورت، منظور از «ثمّ یمیتکم»، مرگ در دنیا و «ثم یحییکم»، زنده شدن در آخرت است. و این توجیه، مختار محققان است.

۲- بعضی دیگر گفته‌اند، مقصد از «کنتم امواتاً»، نطفه است؛ آنگاه که در شکم مادر استقرار می‌یابد. «فاحیاکم» اشاره است به نفخ روح در جنینِ شکم مادر و «ثم

یمیتکم»، اماتت در دنیا و «ثم یحییکم»، احیاء در آخرت می‌باشد.[۱]

«حیاة» در لغت عبارت است از: «قوة تتبع الاعتدال النوعی و یفیض منه سائر القویٰ». بعضی گفته‌اند: «الحیاة فی القوة الحساسة حقیقة».[۲] اعضای مفلوج حیات دارد. چون دارای احساس است. و اعضای خشک و بی‌حس ظاهراً حیات ندارد، چون فاقد احساس می‌باشد. «موت» ضد «حیاة» است.

ناگفته پیداست که «حیاة» نسبت به خداوند متعال، غیر از تعریفی است که از آن نسبت به مخلوقات زنده ارائه می‌دهیم. بلکه حیات خداوند متعال در قید تعریف انسانی عبارت است از: «صحة اتّصافه جلّ شانه بالعلم و القدرة»: یعنی اینکه عقیده داشته باشیم او تعالی متصف به صفت علم و قدرت است. همین! این التّراب من ربّ الارباب؟! چه نسبت خاک را با عالم پاک!

چهار عالَم

از آیه‌ی مورد بحث ضمناً می‌توان وجود چهار عالم را استنباط کرد که عبارتند از:

۱ـ عالم مبدأ ـ عالمی که انسان در آن عَدَم محض بود. (هل اَتیٰ علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً ـ دهر: ۱). ارواح انسانها برای اولین بار از همین عالَم خلق شدند. جمله‌ی «و کنتم امواتاً» به همین عالَم دلالت دارد.

۲ـ عالم دنیا ـ انسان که از عدم به صورت روح خلق شده است، در این دنیا به صورت خاک و نطفه در قالب جَسَد از شکم مادر متولد می‌شود. جمله‌ی «فاحیاکم» اشاره به همین عالم دارد.

۳ـ عالم برزخ ـ و این دنیای پس از مرگ تا قیامت است. جمله‌ی «ثم یمیتکم» به همین عالم اشاره می‌کند.

۴ـ عالم آخرت ـ روز باز پسین است که همه برای حساب و کتاب بار دیگر زنده می‌شوند و هر کدام رهسپار سرنوشت ابدی خویش می‌گردد. به این عالم، معاد و

---

۱. روح المعانی: ۲۱۴/۱.
۲. تفسیر بیضاوی: ۶۰/۱ + تفسیر ابی السعود: ۱۳۵/۱.

عقبی نیز می‌گویند. «ثم یحییکم» دالّ بر همین عالم است.

پاسخ به چند اشکال نحوی

در ترکیب این آیه، به دو اشکال مهم نحوی برمی‌خوریم. اینک به ترتیب، آنها را طرح و سپس جواب هر کدام را به دنبالش ذکر می‌کنیم.

اشکال اول: همچنانکه پیداست، جمله‌ی «و کنتم امواتا»، حالیه است. اشکال اینجاست که هرگاه جمله‌ی ماضیه، حال واقع شود، بر آن «قَد» داخل می‌شود و اگر ظاهراً هم «قَد» نیاید، اما مقدّراً آن را ملحوظ می‌دارند. اما در اینجا آمدن «قد» چه ظاهراً و مقدرّاً درست نیست. چون باز طبق قاعده‌ی نحوی «قد» فقط بر ماضی قریب و مطلق وارد می‌شود نه بر ماضی بعید. حال آنکه، این جمله ماضیه‌ی بعیده است. با این وصف، آمدن این جمله‌ی ماضیه به عنوان حال ظاهراً درست نیست.

جواب: در بعضی از موارد، بر ماضی بعید نیز «قد» وارد می‌شود که بدین سبب آن را به معنی ماضی قریب می‌گیرند. تقدیر «قد» در این جمله نیز از همین قبیل است. مفهومی که از این ماضی به ظاهر بعید برمی‌خیزد، به معنی ماضی قریب است. بدین توضیح که وقتی انسان از عدم محض آفریده شد، به اعتبار زمان دنیوی که زودگذر است، در مرحله‌ای قرار گرفت که گذشته را برای او نزدیک ساخت. مساوی است که این گذشته را عدم محض بپنداریم یا شکم مادر.[1] انسان هر قدر زمان را سپری کند، آینده برای او نزدیک‌تر می‌شود و این خاصیت زمان دنیوی است. به طوری که با قاطعیت می‌توانیم سوگند یاد کنیم که ما از مردم دورانهای گذشته به قیامت نزدیک‌تریم. چون: «کلّ ما هوفات فهو بعید و کل ما هو آتٍ فهو قریبٌ». پس من حیث مجموع زندگی دنیا با عالم قبل از خود (عالم مبدِأ) خیلی نزدیک است. روی همین نکته است که در اینجا بر ماضی بعید نیز مقدراً «قد» را ملحوظ می‌دارند.[2] بنابراین، حال بودن آن اشکالی ندارد.

اشکال دوم: «و کنتم امواتاً» حالیه است. در این صورت اگر «ثم» را در جمله‌ی «ثم

---

۱. تفسیر عزیزی: ۱۴۵/۱.
۲. تفسیر نسفی: ۳۸/۱ -طبع بیروت (دار الکتاب العربی) + تفسیر قرطبی: ۲۴۹/۱.

یمیتکم ثم یحییکم ....» عاطفه قرار دهیم، این اشکال رُخ می‌دهد که عطف «ثم یمیتکم ....» بر «و کنتم امواتاً» صحیح نیست. چون قاعدتاً عطف مستقبل محض بر جمله‌ی حالیه درست نیست و اینها (معطوفات) همه جملات مستقبله هستند.

به این سؤال دو جواب داده شده است:

جواب اول: مصنف «کشاف» و بسیاری دیگر از مفسران چنین جواب داده‌اند: حال فقط جمله‌ی ماضیه نیست. بلکه مجموع «کیف تکفرون بالله و کنتم امواتاً فاحیاکم» حال واقع است و جملات مستقبله که معطوف هستند، بر «کیف تکفرون» عطف شده‌اند که خود مستقبل است نه بر «کنتم امواتاً». معنی تقدیری آیه چنین است: «کیف تکفرون بالله و قصّتکم هذه: و حالکم انکم کنتم امواتاً ....»[1] بنابراین، اشکال مزبور اصلاً جای طرح ندارد.

جواب دوم: عده‌ی کثیری از محققان، جواب اصحّ را این گفته‌اند: معطوف علیه در اینجا «کیف تکفرون بالله» است و جملات معطوفه‌ی دیگر از «ثم یمیتکم» گرفته تا آخر بر همین جمله عطف شده‌اند و جمله‌ی «و کنتم امواتاً» در حکم مقطع کلام و معترضه است. معنی اینکه، چطور به خداوند کفر می‌ورزید در حالی که از آغاز حال خود کاملاً با خبر بودید. این انکار شما واقعاً عجیب است. باز هم اگر بر انکار اصرار دارید، بدانید که پس از این دنیا، دنیایی دیگر است که با مرگ بدانجا منتقل می‌شوید و در آن موت و حیات به سزای خود می‌رسید.

به قول سعدی:

دو بیتم جگر کرد روزی کباب — که می‌گفت گوینده‌ای با رباب
دریغا که بی ما بسی روزگار — بروید گل و بشکفد لاله‌زار
بسا تیر و دی ماه و اردی‌بهشت — برآید که ما خاک باشیم و خشت

خلاصه، با این توجیه اشکال برطرف می‌گردد. «شاه عبدالعزیز دهلوی» رحمهُ‌الله و بسیاری دیگر همین جواب را پسندیده‌اند.[2]

---

۱. کشاف: ۱۲۶/۱ + کتاب التسهیل: ۴۲/۱.
۲. تفسیر عزیزی: ۱۴۶/۱ + تفسیر ابن السعود: ۱۳۵/۱-۱۳۴.

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعاً ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ
او (الله) آن است که بیافرید برای شما هر چه در زمین است همه را. سپس متوجه شد به سوی آسمان،
فَسَوّٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ﴿۲۹﴾
آنگاه راست کرد آنها را: هفت آسمان را. و او به همه چیز داناست ●

این آیه در بیان نعمت دوم است. همانطور که قبلاً خاطر نشان ساخته بودیم، آیه‌ی قبلی از قبیل تذکیر به آلا و نعمای انفسی خداوند بود و این آیه تذکیری است به آلاء و نعمای آفاقی او تعالی و گفتیم که هدف از این تذکیرها، متوجه کردن انسان به شأن و ذات اله العالمین و وحدانیت اوست.

تفسیر و تبیین

هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً...

این آیه عطف بر آیه‌ی گذشته است. اما سؤال پیدا می‌شود که برای عطف یک جمله بر جمله‌ی دیگر، آوردن واسطه‌ای به عنوان عاطفه در میان آن دو جمله ضروری است. اما در این آیه چنین عاطفه‌ای دیده نمی‌شود. چرا؟

این وضع را به دو نحو می‌توان توجیه نمود:

۱ـ این جمله، اگر چه بر جمله‌ی گذشته عطف است، ولیکن به اصطلاح مفسران تتمّه و فضاله‌ی آن جمله است. و قاعده است که در چنین مواردی (میان جمله و تتمه‌ی آن) حرف عطف حذف می‌شود.

۲ـ حذف حرف عاطفه برای متوجه کردن ما به این مطلب است که آن یک نعمت مستقل و دلیل جداگانه‌ای بر توحید خداوند بود و این، نعمت و دلیلی دیگر است.

ناگفته نماند که علت تقدیم دلیل انفسی بر دلیل آفاقی، این است که خود انسان از هر چیزی مقدم است. در بیان نعمت‌ها، اول نفس انسان مطرح می‌شود و بعد نعمت‌های دیگر از نعمای آفاقی و غیره.

خلق لکم- یعنی: قدّر لکم. لام در «لکم» برای انتفاع است. یعنی هر چه که در زمین است، جمیعاً برای انتفاع آدمیان خلق شده است. به قول «سعدی» علیه‌الرحمة:

ابر و باد و مه خورشید همه در کارند
تا تو نانی بدست آری و به غفلت نخوری
همه بهر تو سرگشته و فرمانبردار
شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

ثم استویٰ الی السماء- این «ثم» برای تراخی نیست، بلکه برای اظهار تفاوت و تفاضل میانِ دو «خلقت» است که عبارت باشند از: خلق زمین و خلق آسمان. یعنی این «ثم» اولاً گویای این مطلب است که تخلیق زمین به نحوی و تخلیق آسمان به نحو دیگر بوده است و ثانیاً این موضوع را به میان می‌کشد که آیا خلقت زمین افضل عجیب‌تر است یا خلقت آسمان؟

مفهوم استوای خداوند تعالی

ثم استویٰ الی السماء- این لفظ (استویٰ) -منسوب به الله- در چند جای قرآن آمده است[1] و چون معنی ظاهری آن «علیٰ» (بلند شد، بالا رفت) و «ارتفع» و گاهی هم «انتصب» (بپا ایستاد، قائم شد) است و این مفهوم فقط در حق افعال مخلوقات صدق می‌کند و خداوند از این صفات مبراست، تفسیر آن به نحوی که موافق با مذاق و بینش اعتقادی اسلام باشد، مهم و تا اندازه‌ای مشکل افتاده است.[2]

آیا صحیح خواهد بود که با توجه معنای ظاهری این لفظ، در ترجمه‌ی آیه‌ی مورد بحث بگوئیم: «سپس خداوند (بعد از تخلیق زمین و ما فیها) به جانب آسمان

---

۱. در این سوره‌ها: همین آیه + اعراف: ۵۴ + یونس: ۳ + رعد: ۲ + طه: ۵ + فرقان: ۵۹ + سجده: ۴ + فصلّت: ۱۱ + حدید: ۴.

۲. در قبال این نوع مشکلات قرآنی، سه عکس‌العمل نظری وجود دارد: ۱- بعضی گفته‌اند: آنها را می‌خوانیم، قبول می‌کنیم ولی تفسیر نمی‌کنیم. بسیاری از ائمه همین مرام را دارند. منقول است که از امام «مالک» رحمه‌الله پرسیده شد: «الرحمن علی العرش استوی» یعنی چه؟ فرمود: استواء مجهول نیست، اما کیفیتش غیرمعقول است. ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است (چون در زمان صحابه ﷺ چنین سؤالاتی مطرح نمی‌شد). ۲- بعضی گفته‌اند: آنها را می‌خوانیم و طبق مفاهیم ظاهری لغات، تفسیر می‌کنیم و این قول «مشبهه» است. ۳- بعضی گفته‌اند: آنها را می‌خوانیم و چون حمل آنها بر ظاهرشان محال است، آنها را تأویل می‌کنیم. (تفسیر قرطبی: ۲۵۴/۱).

بلند شد!»؟ مسلماً خیر. پس آیه را چگونه باید تفسیر نمود؟ در این باره آرای مختلفی ارائه شده است:

۱- مختار «ربیع ابن انس» رحمه‌الله این است: پس از تخلیق زمین و آسمان خداوند بدون تکیف و تمثیل و تحدید، به تخلیق آسمان بلند شد، بدین معنا که سلطنت و مملکتش رفعت و بلندی یافت.

۲- گروهی گفته‌اند: «استویٰ» به معنی «استولیٰ» است. یعنی، پس از آفریدن زمین، حکم تخلیق خویش را به جانب آسمان مستولی کرد و بدین استیلا، آسمان آفریده شد.

۳- بعضی دیگر گفته‌اند: «استوی» به معنی «استقر» است. این معنا مختار علمای نجد (نجدیه) است. یعنی خداوند، بعد از تخلیق زمین، بر آسمان (و بالای عرش) مستقر شد!

۴- مفوضین -آنانکه آیات متشابه را به معنی حقیقی خود به مفهومی که کیفیت آن برای انسان نامعلوم است حمل می‌کنند- می‌گویند: «استویٰ» به معنی «قَصَد» است. یعنی خداوند پس از آفرینش زمین به جانب آفرینش آسمان قصد نمود؛ به حالتی که کیفیت و کمیت آن برای ... و اقوالی دیگر.[1] و واقعیت آن را جز خداوند متعال، کسی دیگر نمی‌داند.

● این لفظ را به هر معنایی که بگیریم، خالی از اشکال نخواهد بود. اگر به معنی «عَلیٰ» و «ارتفع» باشد، در این صورت حرکت لازم می‌آید که از خصوصیات مُحْدَث است و مناسب شأن خداوند نیست. اگر به معنی «استقر» باشد، برای خداوند مکان ثابت می‌کند که باز از اوصاف مخلوقات است و خالق کائنات از مکان بی‌نیاز است. چنانچه به معنی «قَصَد» بیاید، لازم می‌آید که قبول کنیم، قبل از استواء الی السماء، مشغول کاری دیگر بوده است و بعداً آن را ترک داده به جهت دیگری قصد کرده است که باز جهت را ثابت می‌نماید و این باور هم درباره‌ی خداوند منزه، بی‌محل است.

---

۱. ر.ک: البحر المحیط: ۱/۱۴۵-۱۴۴.

سخن محققان در توجیه استوای خداوند متعال

به دلیل وجود همین ایرادات که هر یک از تفاسیر مذکور در بردارد، محققان آنها را رد کرده و نظری عمیق‌تر و اوفق به ذات الله اظهار کرده‌اند. می‌گویند: «استواء» صفت ذاتی خداوند متعال نیست تا مجبور شویم آن را در رابطه با ذات خداوند تفسیر و ترجمه کنیم. بلکه این وصفِ اراده‌ی او تعالی است. چه، ذات کریمش نیازی به استواء و عدم استواء ندارد. او تعالی را صفاتی هست که اراده از جمله‌ی آنهاست. استواء از صفات اراده‌ی اوست. «اراده» عبارت از «ترجیح احد المقدورین» می‌باشد. توضیح آنکه، خداوند قادر است هر کاری را به فعل در آورد و خلق نماید. گاهی چندین پدیده را با یک اراده خلق می‌فرماید و گاهی هر کدام را به ترتیب و به نوبت لباس هستی می‌پوشاند. همین اراده به خلق یک چیز استوای اراده نامیده می‌شود. پس استوای خداوند یعنی: متوجه کردن اراده‌ی خویش به خلق یک چیز. مثلاً چیزی اصلاً نبوده و به اصطلاح در عالم عدم بوده است. حال اگر خداوند اداره‌اش را متوجه‌ی تخیلق آن نماید، یعنی اراده‌ی خویش به تخلیق آن را، ترجیح داده است.

در این آیه نیز همین معنا موردنظر است. قبلاً نه زمینی وجود داشت و نه آسمانی. هنگامی که اراده به آفرینش ارض و سماء نمود، اول اراده‌اش را متوجه‌ی تخیلق آسمان فرمود و پس از آن متوجه‌ی آفریدن آسمان شد و آن را از عدم به صفحه‌ی هستی آورد.

همانگونه که، «قصد» و «استیلاء» از معانی «استواء» می‌باشند، «توجه» نیز یکی از معانی «استواء» است و در این جا همین معنا مُراد است. طبق این توجیه، احتمالِ اثبات مکان و زمان و سایر صفات حادث برای خداوند مرتفع می‌گردد و هر جا که در قرآن این فعل به کار رفته است باید همین معنا ملاحظه شود.[1]

فسوّهنّ سبع سمٰوٰت- ضمیر جمع «هنّ» راجع به «سماء» است و مراد از آن تمام اجرام علوی است.

---

۱. بحث عارفانه‌ی عبدالوهاب شعرانی (رحمهُ‌الله) در «الیواقیت و الجواهر» (۱/ ۱۳۵ الی ۱۴۱) در خصوص «استواء بر عرش» خواندنی است.



درباره‌ی علت نصب «سبعَ سماوات»، بعضی گفته‌اند که چون بدل واقع است از ضمیر «هن». نزد بعضی مفعول است، به تقدیر «فسوی منهنّ سبع سمٰوٰت». بعضی دیگر گفته‌اند، حالِ مقدرّه است. بعضی دیگر، تمیز و بعضی دیگر مفعول دوم «سوّیٰ» گفته‌اند. توجیه اول اقرب به قواعد است.[1]

و هو بکلّ شیءٍ علیم- و او تعالی به هر چیز داناست و می‌داند حکمت و فلسفه‌ی آفرینش زمین و آسمانها چه چیزی است.

سؤال: در این آیه، بیان خلقت زمین از بیان خلقت آسمانها مقدم است. اما در بعضی سوره‌های دیگر مثلاً «حم سجده» و غیره برعکس، خلق سماء مقدم شده است. چرا؟

جواب: در قرآن هر جا که زمین قبل از آسمان ذکر شده است، در آنجا تذکیر به نعماء الله وجود دارد و علت تقدیم زمین این است که انسان از نعمت‌های زمین بیشتر فایده می‌برد و یا اینکه چون نعمت‌های زمین برای او ظاهر و واضح هستند و از آسمان جز فضای بی‌کرانش چیزی نمی‌بیند، نعمای زمین به نظر او بیشتر ارزش دارند. به همین خاطر خداوند در بیان نعمت‌هایش، نعمت‌های زمین را جلوتر از نعمت‌های آسمان ذکر می‌فرماید. اما در جاهایی که آسمان، مقدم و زمین، مؤخر شده است، بدون استثناء منظور بیان جلال و عظمت و قدرت و اثبات توحید باری تعالی است و چون در آسمان عظمت و جلال و قدرت الهی بیشتر جلوه و نمود دارد، اول آن را ذکر می‌فرماید. در این آیه منظور تذکیر به نعماء الله است، لذا، ذکر زمین مقدم شده است.

حل یک مشکل تفسیری

درباره‌ی خلقت زمین و آسمانها، در قرآن آیه‌های زیادی وجود دارد. اما در سوره‌ی بقره (همین آیه) و در سوره‌ی حم سجده و نازعات این تخلیق به ترتیبی بیان شده است که ظاهراً با هم معارض هستند و این تعارض از مشکلات تفسیری این

---

۱. ر.ک: البحر المحیط: ۱/۱۳۵.

آیه‌ها به شمار می‌رود.

از این آیه و همچنین از آیه‌ی سوره‌ی «حم سجده» که آمده: «اَئِنکم لتکفرون بالّذی خلق الارض فی یومین ...» تا «... ثم استویٰ الی السمآء و هی دخانٌ ...» [۹ و ۱۰ و ۱۱] معلوم می‌شود که زمین با تمام محتویاتش قبل از آسمان پیدا شده است. اما از آیه‌ی نازعات خلاف این ثابت می‌شود. در آنجا آمده: «... اَمِ السمآء بنٰها ● رفع سمکها فسوّٰها ● و اغطش لیلها و اخرج ضحٰها ● و الارض بعد ذالک دحٰها ● [۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰]. از این آیه معلوم می‌شود که اول آسمان و بعد زمین خلق شده است. دفع این اشکال و تعارض ظاهری به صورت اختلاف اقوال مفسرین نمایان شده است.

با توجه به این دو نوع آیه، بعضی گفته‌اند، خلق سماوات به هر حال مقدم است و بعضی دیگر برعکس، خلق أرض را مقدم گفته‌اند. اما برخی دیگر راه تطبیق پیش گرفته و گفته‌اند:

خلق زمین به اعتبار آفرینش ماده‌ی آن در هر حال مقدم است. در روایات آمده است که عده‌ای از یهودیان درباره‌ی آفرینش زمین و آسمان سؤال کردند و آن حضرت ﷺ اول جریان تخلیق زمین را بیان نمود و فرمود: «خلق الله تعالی الارض یومَ الاحدو الاثنین» که آیه‌ی «خلق الارض فی یومین» در سوره‌ی حم سجده گویای همین مرحله است که اصل زمین در آن آفریده شد. سپس فرمود: «و خلق الجبال و ما فیهنَّ من المنافع یوم الثلثاء و خلق یوم الاربعاً الشجر و الماء و المدائن و العمران و الخراب و خلق یوم الخمیس السماء و خلق یوم الجمعة النجوم و الشمس و القمر و الملائکة»[۱] که گویای تخلیق کلی آسمانها و زمین در عرض شش روز و نیز تقدیم خلقت زمین بر آسمان است. در آیه‌های زیادی نیز لفظ «ستّة ایام» به همین مناسبت آمده است. این روایت را «ابن جریر» و بعضی دیگر از محدّثان نَقل کرده و آن را صحیح گفته‌اند. بنابراین باید تطبیقی میان این آیات و روایات با آیه‌ی سوره‌ی نازعات و امثال آن باشد. تطبیق این آیات را چنین گفته‌اند:

---

۱. این حدیث به طرق متعدد و با الفاظ مختلف روایت شده است (ر.ک: صحیح بخاری: کتاب التاریخ + صحیح مسلم + سنن نسائی + بیهقی + ...) و در تمام آنها ثابت می‌شود که من حیث الشروع و الترتیب، خلق اصل و مادهٔ زمین، قبل از خلق آسمانها بوده است.

خداوند متعال اول ماده و اصل و نقشه‌ی زمین را آفرید. چنانکه از «ابن عباس» ﷺ و تنی چند از صحابه ﷺ مرویست،[۱] خداوند نقشه و اصل زمین را آفرید و از ماده‌ی آن گازی دود مانند به جانب فوق متصاعد شد و مانند سقفی در بالا مستقر گردید و همان دود ماده‌ی هفت آسمان قرار گرفت.

لفظ خَلَقَ که در سوره‌ی بقره و حم سجده درباره‌ی زمین به کار رفته، مربوط به همین خلقتِ اولیه است و طبق این روایت ظاهرست که ماده‌ی زمین در آفرینش از ماده‌ی آسمان مقدم است.

در دنباله‌ی روایت «ابن عباس» آمده که پس از خلق ماده‌ی زمین و آسمان، خداوند متعال هیئت و شکل اصلی و کنونی زمین را با تمام پدیده‌هایش آفرید و پس از آن متوجه‌ی خلق آسمانها و پدیده‌های آن گردید که تا آن وقت فقط به شکل یک دود بود.

آیه‌ی سوره‌ی حم سجده در بیان همین مرحله است که می‌فرماید: «و جعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدّر فیها اقواتها فی اربعة ایام سواءً للسائلین ● ثم استویٰ الی السماء و هی دخانٌ ...» [۱۰ و ۱۱] بدین ترتیب معنای تقدیری آیه‌ی نازعات چنین است: «و الارض بعد ذالک، ای: بعد استواء السماء بصورة الدّخان، دحٰها، ای: الارضَ».

در سخن خلاصه: اول ماده‌ی زمین، بعد ماده‌ی آسمان، سپس پدیده‌های زمین و در آخر پدیده‌های آسمان آفریده شدند.[۲] و قول مختار نیز همین است، چون در این قول آیه‌ها با هم وفق می‌خورند.

---

۱. رک: الدر المنثور، ج: ۱، ص: ۴۳.

۲. و این خلاصهٔ سخن حضرت ابن مسعود ﷺ و ابن عباس ﷺ و چند صحابهٔ دیگر است. (ر.ک: تفسیر عزیزی: ۱۵۱/۱). دانشمندان دربارهٔ چگونگی پیدایش آسمان، توضیحی علمی ندارند. اما دربارهٔ چگونگی پیدایش کرهٔ زمین از قدیم الایام سخنانی گفته‌اند که معروف‌ترین این سخنان نظریهٔ لاپلاس (در قرن هیجده میلادی) بود. طبق این نظریه همهٔ اجرام و سیاره‌های منظومهٔ شمسی از هاله‌های بسیار گستردهٔ خورشید درست شده‌اند. ولی این نظریه امروز مشکوک تلقی می‌شود. پس روی هم رفته تاکنون سخنی محقق در این باره برکرسی اندیشه‌های تجربی استقرار نیافته و حق آن است که خداوند متعال و رسول او می‌فرمایند. -برای اطلاع از سرگذشت زمین در پرتو آرای دانشمندان، ر. ک: سرگذشت زمین (أثر: پاتریک مور و پیترکترمول، با ترجمهٔ مهندس عباس جعفری): ۲۲ الی ۴۲.

علوم معارف

▣ اصل در اشیاء حظر است یا اباحت؟

این مطلب یکی از اصول اساسی در تحریم و تحلیل اشیاء است و بحث روی آن نزد فقهاء و مجتهدین از زمره مشاغل مهم می‌باشد.

این مسئله در این آیه از جمله‌ی «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» برمی‌خیزد. ظاهراً آیه دال بر این است که همه چیزها حلال و مباح‌اند و تا وقتی که دلیل منع از طرف شارع دیده نشود، حرام نمی‌شوند. اما با وجود این، اقوال اجله‌ی علماء در این باره مختلف است.

۱ـ عامه‌ی شوافع قایلند که اصل در اشیاء حظر است و تا وقتی که دلیل حلّت آن قائم نگردد، استفاده از آن و یا دست زدن به آن حرام و ممنوع می‌باشد.

۲ـ از حنفیه، امام «کرخی»، شیخ «ابوبکر جصّاص»، «رازی» و گروهی از فقهای احناف و شافعیه و جمهور معتزله عقیده بر این دارند که اصل در اشیاء اباحت است و تا وقتی که دلیل خارجی مبنی بر ممنوعیت آن دیده نشود، حرام نمی‌شود.

۳ـ امام «ابوالحسن اشعری» و پیروانش می‌گویند، اصل در اشیاء، توقف است. به نظر این جماعت، حلت و حرمت هیچ چیزی در اصل مشخص نیست و تشخیص این وصفِ آنها موقوف به وجود یک دلیل خارجی است. هرگاه دلیل اباحت آمد، مباح و هرگاه دلیل ممنوعیت آمد، ممنوع می‌گردند.[1]

۴ـ اباحیون می‌گویند: اصل در تمام اشیاء اباحت دائمی است و هیچگاه دلیل حرمت بر آن تأثیری ندارد.(!)[2]

قول حنفیه مؤید به قرآن و احادیث و روایات است. خود آیه مورد بحث دلیل ظاهری بر صحت این سخن است. علامه «ابن العربی» و همچنین علامه «تهانوی» هر کدام در کتاب‌های خود مجموع این دلایل را مفصلاً ذکر کرده و نظر مخالفِ طرف

---

۱. ر.ک: احکام القرآن عثمانی: ۱۴/۱.

۲. و از آیه چنین استدلال می‌کنند: «خداوند متعالی همهٔ چیز را برای همه کس آفریده است، بنابراین، هیچ کس نمی‌تواند چیزی را به خود اختصاص دهد» و این عقیده و استدلالی ضعیف است ... . (ر.ک: تفسیر کبیر: ۱۵۴/۲).

را جواب داده‌اند.[۱]

● حکیم الامة، علامه «تهانوی» می‌فرماید اختلافی که میان احناف و شوافع در این مورد نقل شده است، مربوط به تمام اشیاء نیست. بلکه فقط درباره‌ی «بیع الربوّیات بجنسها یا بما یشارکها» است.[۲] در بیع اموال ربوی به مقابل جنس آن، نزد ما اصل اباحت است، اما نزد شوافع و مالکیه، حظر.[۳]

لازم به یادآوری است که این اصل در اشیائی است که حلت و حرمت آنها برای ما مشخص نیست. اگر حلت یا کراهیت چیزی در شرع ثابت شده باشد، در آنجا دیگر بحث از حظر و اباحت نمی‌شود.

▣ یک مسئله

علماء از فحوای آیه‌ی «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» استدلال کردند که خوردن خاک حرام است. چون فرموده است ما فی الارض برای شما حلال است، نه من جنس الارض یا خود ارض. بنابراین خوردن خاک، گچ، سیمان، گل و ... همه حرام است مگر برای استعمالهای خارجی مثلاً پاشیدن نوعی خاک بر روی زخم به خاطر نوشداروی مخصوصی که در آن هست و نیز در مواردی که پزشکی حاذق رأی به خوردن مقداری خاک دهد.

▣ هفت آسمان یا بیشتر یا هیچ؟

وجود هفت آسمان، به حکم صریح قرآن، قطعی است و انکار آن بدون شک موجب کفر است و این سخن و عقیده‌ی اهل شریعت است. دانشمندان علوم طبیعی عصر حاضر وجود آسمانی که وجود عینی داشته باشد، را نفی می‌کنند. آنان می‌گویند آسمان عبارت از فضای لایتناهی بالای سرِ ماست که وجود ذرات انواع

---

۱. ر.ک: احکام القرآن ابن العربی: ۱/۱۵-۱۴ + احکام القرآن تهانوی (عثمانی): ۱/۱۴ الی ۱۸.
۲. احکام القرآن، ج: ۱، ص: ۱۴.
۳. تفصیل جامع و پربار این مسئلهٔ مختلف فیه فقهی را می‌توانید در «الفقه الاسلامی و ادّلته» (۳۷۱۳/۵ به بعد) بخوانید.

گازها و نور خورشید، آن را در نظر ما به رنگ لاجوردی در آورده است.

اما در اینکه آیا بیشتر از هفت آسمان وجود دارد یا نه، در میان حکما و فلاسفه و علمای شریعت اختلاف شدید وجود دارد و چون قرآن از اثبات بیشتر از سبع سماوات ساکت است، بحث روی این موضوع مجال دارد.[1]

این موضوع برای اولین بار در میان فلاسفه‌ی یونان مورد بحث و کنجکاوی قرار گرفت. یونانیان و بعد از آنان اهل اسکندریه تا مدتها طلایه‌دار مباحث پدیده‌های فضا و کیهان بودند. در اسلام، در زمان «فارابی» و «ابن سینا» کتابهای یونانیان ترجمه شد و بدین طریق معارف و علوم یونانیان به مسلمانان منتقل گشت. البته یونانیان عقیده بر این داشتند که زمین مرکز عالم است و همه سیارات و افلاک دور آن در گردش‌اند. «ابن سینا» و «فارابی» عقیده بر این داشتند که تعداد آسمانها، نُه است. شاید اینان با توجه به اینکه سماء به معنای علو و بلندی است، با اضافه کردن عرش و کرسی آسمانها را نه گفته‌اند.[2] شاعر اسلامی - عطار نیشابوری - رحمةُالله‌علیه به همین معنا در وصف پیامبر اسلام عليه‌السلام چنین سروده است:

آنکه آمد نُه فلک معراج او   انبیاء و اولیاء محتاج او

بعضی دیگر به وجود هشت آسمان معتقد بودند. این شعر شمس تبریزی رحمةُالله به همین موضوع اشاره دارد:

احمد نبی چون در گذشت   از چهار و پنج و هفت و هشت
بر هشتمین من بودم   هذا جنون العاشقین!

از «ربیع بن انس» رضي‌الله‌عنه و «کعب» رضي‌الله‌عنه و «سلمان» رضي‌الله‌عنه این أثر مرویست که آسمان اول (آسمان دنیا) از موج معلق و مکفوف درست شده است، دوم از مرمر سفید،

---

۱. زیرا، قاعدتاً سکوت از زیادتی، زیادتی را نفی نمی‌کند. بنابراین می‌توان گفت: «آسمانها، هفت هستند؛ چنانکه از قرآن و سنت ثابت است ولی احتمال بیشتر از هفت را هم دارند، چون عدد قلیل، عدد کثیر را نفی نمی‌کند ...» (هیئت وسطی: ۴۴۶). شاه «عبدالعزیز دهلوی» رحمةالله تصریح کرده است که: «اولیٰ همین است که عدد آسمانها را هفت اعتقاد باید نمود و ورای آن عرش و کرسی را ثابت کرد» (تفسیر عزیزی: ۱۵۳/۱). حدیث مرفوعی به روایت امام احمد و ترمذی این عقیده را پشتیبانی می‌کند. (ر.ک: مشکوة: ۲/ باب «بدء الخلق ...»).

۲. ر.ک: الجواهر فی تفسیر القرآن (طنطاوی): ۴۶/۱ الی ۵۱.

سوم از آهن، چهارم از مس، پنجم از نقره، ششم از طلا و هفتم از یاقوت سرخ.[۱]

وَ اِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْٓا
و یاد کن چون گفت پروردگار تو به فرشتگان که من می‌آفرینم در زمین جانشینی را. گفتند

اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِکُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ
آیا می‌آفرینی در زمین کسی را که تباهی می‌کند در آن و خونریزی می‌کند؟ در حالی که ما تسبیح می‌کنیم

بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قَالَ اِنِّیٓ اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾
بحمد تو و به پاکی تو اقرار می‌کنیم. فرمود: به محقق که من می‌دانم آنچه را که شما نمی‌دانید.

مفهوم کلی آیه: وقتی اراده‌ی خداوند متعال به تخلیق آدم علیه السلام تعلق یافت، این اراده را به اطلاع فرشتگان رساند. آنان گفتند: آیا در زمین کسی را می‌آفرینی که در آن فساد و کشتار راه می‌اندازد، در حالی که ما در تسبیح و تقدیس تو مشغول و کافی هستیم؟ خداوند متعال فرمود: آنچه من می‌دانم شما نمی‌دانید.

ربط و مناسبت

قبلاً بیان دو نعمت دنیوی (انفسی و آفاقی) بود تا ثابت شود منعم واقعی انسانها فقط الله جل جلاله است. در این آیه بیان قسم دیگر نعمت خداوند بر بندگان یعنی نعمت دینی و معنوی و اخروی می‌باشد و آن عبارت است از خلافت انسانها از جانب رب العالمین و فضیلت او بر ملایک. تمام نعمت‌ها و فضایل که در این آیه و آیات بعد برای ابوالبشر حضرت آدم (علیه و علی نبیّنا الصلاة و السلام) بیان شده است، در حق اولاد و ذرّیت وی نیز صادق است.

---

۱. توصیف مزبور الفاظ توصیفی است که از حضرت «ربیع» رحمه الله مرویست. توصیف حضرت «سلمان فارسی» رضی الله عنه اندکی متفاوت با بیان «ربیع» رحمه الله است. (ر.ک: الدر المنثور: ۱/۴۴).

تفسیر و تبیین

و اذ قال ربک للملئکة انی جاعل فی الارض خلیفة ... (۳۰)

در شروع این آیه، فعل «اذکر» محذوف است. یعنی: یاد کن آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت ...

«اذ» به حیث نحویت، ظرف زمان است و بنا به تشابه آن با حرف، به لحاظ وضع و احتیاج، مبنی است. «اذ» هم بر جمله‌ی فعلیه می آید و هم بر جمله‌ی اسمیه و هرگاه بر فعل مضارع وارد شود، معناً آن را ماضی می‌گرداند. بعضی گفته‌اند که این «اذ» زائده و به معنی «قد» است. در هر صورت ظرف بودن، لازمه‌ی آن است.

به اعتبار ترکیب نحوی، «اذ» در محل نصب واقع است و تمام آیه بر ما قبل خویش عطف است. این از قبیل عطف القصة علی القصة می‌باشد.

و اذ قال ربک- اضافت «رب» به ضمیر «کاف» اولاً برای بیان عظمت شأن رسول الله ﷺ و ثانیاً برای بیان این حقیقت می‌باشد که آن خلافت أرضی که به حضرت آدم علیه‌السلام و اولاد او عطاء شد، بالاصالة حق رسول الله ﷺ بود، اما چون «آدم» در آفرینش مقدم شد، به طفیل آن حضرت علیه‌السلام اولاً در وجود او ظهور نمود. پس «ربّک» گویای این موضوع است که مخاطب و طرف اصلی در اهدای خلافت از جانب رب العالمین تو پیامبر علیه‌السلام هستی و دیگران، حضرت آدم باشد یا اولاد او از انبیاء علیهم‌السلام و افراد امم، در این مقام خوشه‌چین خرمن فضایل تو هستند.

«عمر ابن فارض»[1] لسان الغیب عرب، به لسان حقیقت محمدیه در قصیده‌ی خود چنین گفته است:

و انی و ان کنت ابن آدمَ صورةً   فلی فیه معنی شاهد بابوّتی

یعنی: من (محمد) اگرچه ظاهراً فرزند آدم هستم، ولیکن در من معنایی هست؛ و آن معنا، خلافت است که گواه پدری منست.

---

۱. صوفی و عارف مصری. متوفای ٦٣٢ هجری. او اغلب مدتی طولانی در عالم محویت فرو می‌رفت و چون به هوش می‌آمد، بلافاصله مفاهیم حقایقی راکه در آن مدت بی‌خودی بر او الهام می‌شد، به زبان همان حقایق در قالب اشعار نغز در می‌آورد. شعر او در سوز وگداز، جذب و عشق، بلاغت و زیبایی درکلام عرب بی‌مانند است. غالباً او را با لسان الغیب، حافظ شیرازی مقایسه می‌کنند و بعضی نیز او را برتر گفته‌اند.

چه خوب گفته‌اند: «انه الخلیفة الأعظم فی الخلیقة و الامام المقدم فی الارض و السمٰوات العلی و لو لاه، لما خلق آدم».[۱]

الملٰئکة- یاد کن وقتی را که گفت پروردگارت به فرشتگان. به این لام جارّه، لام تبلیغی نیز می‌گویند و کار آن اتصال و رساندن یک مضمون به مضمون دیگر است.

«ملائکه» نزد بعضی، جمع «مَلأک» بر وزن «شمْئَل»، مفرد «شمائل» است. «ملأک» نزد کسائی در اصل صورت مقلوب لفظ «مالک» و صفت مشبهه است. و همین است مختار جمهور. طبق این قول، ماده‌ی «ملائک»، «الوکة» به معنی رسالت است. چون رُسل انسانها هستند.[۲]

«ابن کیسان» گفته است: در اصل «مَلَک» به وزن «فَعَل» است. «فَعَلَ من المُلک». اما این یک اشتقاق بعید است.

«ابو عبیده» گفته است که بر وزن «مفعل» (مصدر میمی به معنی مفعول یا اسم مکان به صورت مبالغه) و مأخوذ از «لاک» به معنی ارسل است.[۳] اما این توجیه هم بعید است.

حرف «ة» در لفظ «ملائکة»، برای تأنیث نیست. چون فرشتگان به تذکیر و تأنیث وصف نمی‌شوند. بلکه این «ة» برای مبالغه یا برای جمع است که بنا به قاعده‌ی «کل جمعٍ مؤنثٌ بتأویل الجماعة»: هر اسم جمعی به لحاظ کثرت مصادیق آن، مؤنث استٌ ولو اینکه حقیقتاً مؤنث نباشد. در اینجا نیز چنین است. حتی گاهی این لفظ بدون «ة» هم به کار می‌رود. مثلاً در این قول: «ابا خالد صلت علیک الملائک»

فرشتگان

در این که موجوداتی به نام فرشتگان وجود دارند، جز گروهی از معطلین که منکر ذات باری تعالی هستند، کسی اختلافی ندارد و همه‌ی گروه‌ها و ادیان از ابتدای آفرینش تا کنون به وجود آنان معترف و معتقدند. اما در تعریف و حقیقت فرشته اختلاف وجود دارد.

---

۱. سخن آلوسی است در روح العمانی: ۲۱۸/۱.   ۲. همان.   ۳. تفسیر قرطبی: ۲۶۲/۱.

۱ـ عقیده‌ی اکثر قریب به اتفاق علمای اسلام و مسلمانان بر این است که فرشتگان اجسام لطیف نوری‌اند که قادرند خود را به هر شکلی در آورند. آنان عهده‌دار وظیفه‌ها و مسئولیت‌های مخصوص به خود هستند و هیچ لحظه‌ای از خدمت و اطاعت و امتثال أمر پروردگار خاموش و ساکت نیستند و موجوداتی معصوم هستند. «لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون» [تحریم: ٦].

ملایک در نظر انبیاء علیهم‌السلام ظاهر شده‌اند. بسیاری از افراد کامل امت نیز قادر بوده‌اند آنها را بینند و حتی با آنها تکلم داشته باشند.[1] مثلاً بسیاری از صحابه رضی الله عنهم در جلسات نبی اکرم ﷺ یا حتی در تنهایی و گاهی نیز در میادین نبرد فرشتگان را مشاهده کرده‌اند. اولیای این امت با فرشتگان صحبت دارند و چه بسا مسائلی که علمای ربانی و اولیای کامل از طرف ملایک حل و فصل نموده و می‌نمایند.

این مطلب راجع به هویت و حقیقت ملایک، عقیده‌ی مسلمانان است.

۲ـ عده‌ای قائل به این هستند که ملایک اجسام هوایی هستند نه نوری و می‌توانند به اذن خداوند به هر شکلی درآیند. این هم نظر گروه قلیلی از مسلمانان است.

۳ـ مسیحیان عقیده دارند که ملایک، نفوس ناطقه‌اند که مفارق از ابدان خویش هستند. مانند نور فانوس که اصل آن شعله‌ی فتیله است و شیشه و جعبه‌ی فانوس در حکم بَدَن و اسکلت مستقل آنها می‌باشد. تمام جو، در حکم بدن و جسم ملایک است و هرگاه بخواهند داخل و هرگاه هم بخواهند می‌توانند از آن خارج گردند. به نظر مسیحیان ملایک دو گروه هستند؛ گروهی «خِیرَةَ» و گروهی دیگر «خبیثة» می‌باشند. گروه دوم جملگی شیاطین هستند.

۴ـ عبدة الاوثان (بت‌پرستان) می‌گویند: فرشتگان، همین ستارگان آسمانند. بعضی از آنها که حامل سعادت هستند، فرشتگان رحمت و بعضی دیگر که نحوست دارند، فرشتگان عذاب گفته می‌شوند.

۵ـ فلاسفه‌ی یونان می‌گفتند: ملائکه، جواهر مجرد از شکل و جسم مادی هستند و

---

۱. سلام گفتن فرشتگان بر صحابی رسول‌الله ، حضرت «عمران بن حصین» رضی‌الله‌عنه در مدت طولانی مرض او، معروف است.

حقیقت‌شان چیزی غیر از نفوس ناطقه است.

۶- برخی دیگر از فلاسفه گفته‌اند: فرشتگان همین عقول عشره هستند که جواهر مجرّده و نفوس فلکیه نیز گفته می‌شوند و تحریک آسمانها توسط آنهاست. به نظر این گروه فرشتگان برای آسمانها به منزله‌ی آسیابان برای آسیاب می‌باشند[۱]. این بحث در کتاب ملاصدرا به تفصیل آمده است.

کثرت فوق‌العاده‌ی فرشتگان

گفتیم مَلَک در عقیده‌ی مسلمانان عبارت است از: «جسم نوریٌ یتشکل باشکال مختلفةٍ». این را هم باید دانست که فرشتگان بیشترین تعداد مخلوقات را تشکیل می‌دهند و از این حیث در کل کائنات رتبه‌ی اول را دارا می‌باشند.

روایتی حاکی از این تفصیل است که: مجموع تمام بنی آدم از نظر کثرت، فقط یک دهم جمعیت جن‌ها هستند و تمام انسانها و اجنه، به اندازه‌ی یک دهم حیوانات خشکی می‌شوند و اگر هر سه‌ی این مخلوقات جمع شوند، تعدادشان فقط مساوی با یک دهم مرغان هوا و زمین خواهد شد و باز همه‌ی اینها با هم، بیشتر از یک دهم حیوانات دریا نخواهند شد. و تعداد فرشتگان چنان زیاد است که اگر تمام مخلوقات مذکور را با هم جمع نمایند، اندازه‌شان فقط مساوی با یک دهم جمعیت فرشتگانی می‌شود که مأمور رسیدگی و انتظام امور آنها هستند و بس.

باز اگر همه‌ی این فرشتگان با تمام مخلوقات زمین جمع شوند، برابر با یک دهم فرشتگان آسمان اول می‌شوند. همین نسبت میان فرشتگان آسمان اول و آسمان دوم و همین طور تا آسمان هفتم برقرار است تا جایی که جمیع فرشتگان هفت آسمان همراه با مخلوقات زمین، مساوی با یک دهم حافّین حول العرش و همه‌ی اینها با هم، یک دهم مخلوقاتی به نام ارواح هستند که کسی از هویت آنها خبر ندارند.[۲]

---

۱. ر.ک: روح المعانی: ۲۱۹/۱-۲۱۸ + تفسیر کبیر: ۱۶۱/۲-۱۶۰ + الجواهر: ۵۷/۱-۵۶.

۲. تفسیر کبیر: ۱۶۲/۲-۱۶۱ + تفسیر ابی السعود: ۱۳۹/۱. از رسول الله ﷺ مرویست که: «آسمان صدا می‌کند و حق هم دارد که صدا کند، چون به اندازهٔ جای پایی در آن نیست، مگر اینکه در آن فرشته‌ای به سجده افتاده یا در حال رکوع است». (سنن ترمذی و ابن ماجه: ابواب الزهد).

در روایتی هست که وقتی رسول الله ﷺ به معراج تشریف برد، در جایی انبوهی از یک نوع مخلوق را دید که در صف عریض و طویلی که ابتدا و انتهای آن نامشخص بود، از شمال به جنوب بی‌وقفه در حرکت بودند. از جبرئیل علیه‌السلام پرسید، اینها چه نوع مخلوقاتی هستند؟ جبرئیل علیه‌السلام گفت: از وقتی که خداوند مرا بالای عرش آفرید، می‌بینم که این دسته کثیر مرتب در حرکت هستند. من تا هنوز نمی‌دانم چه مخلوقاتی هستند و به کجا می‌روند؟[1]

خداوند در قرآن می‌فرماید: «ولله جنود السماوات و الارض» [فتح: ۷] و: «و ما یعلم جنود ربک الا هو» [مدّثر: ۳۱].

دسته‌های فرشتگان

اقسام ملایک به اعتبار مسئولیت و رتبه اجمالاً هشت هستند. مصنف «تفریح الا ذکیاء فی احوال الانبیاء»[2] که یکی از شاگردان «شاه عبدالعزیز دهلوی» رحمه‌الله است، تفصیلاً آنها را **۲۵** قسم گفته و درباره‌ی هر کدام توضیح داده است.[3] امام «رازی» رحمه‌الله هشت دسته‌ی اجمالی ملایک را چنین ترتیب و توضیح داده است:

۱ - حملة العرش این قول خداوندی به آنها اشاره دارد: «و یحمل عرش ربّک فوقهم یومئذٍ ثمانیة» [حاقه: ۱۷].

۲ - کروّبین - برترین این گروه چهار فرشته‌اند: جبرئیل (مأمور پیام رسانی خداوند به طرف انبیاء علیهم‌السلام)، میکائیل (مأمور رسیدگی به اوضاع زمین در خصوص ابر و باد و هوا و رویش نباتات و ...)، عزرائیل (مأمور قبض ارواح) و اسرافیل (که مأمور دمیدن و نفخ صور برای برپایی قیامت است).

۴ - ملائکة الجنة - موصوف در این آیه: «و الملائکة یدخلون علیهم من کل باب ● سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار ●» [رعد: ۲۴ و ۲۳].

۵ - ملائکة النار - رسیدگی به امور دوزخ و انتظام آن، بر عهده‌ی آنهاست. در این آیه‌ها وصف شده‌اند: «علیها تسعة عشر» [مدثر: ۳۰] و: «وما جعلنا اصحاب النار الا

---

۱. تفسیر کبیر، ص: ۱۶۲.

۲. اسم ایشان مولوی «ابوالمحسن حسن کاکوروی» است.

۳. ر.ک: «تفریح الاذکیاء»: ۱/۴۴-۴۳.

ملائكةً ...» [مدثر: ۳۱]. رئیس این فرشتگان «مالک» است: «و نادوا یا مالکُ لیقض علینا ربک» [زخرف: ۷۷].

۶- مؤکلین بر بنی آدم- این آیه اشاره به همین دسته دارد: «و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظةً ...» [انعام: ۶۱].

۷- کاتبین اعمال- کراماً کاتبین هستند که بر هر فرد بشر موکل شده‌اند. خداوند متعال درباره این فرشتگان مـی‌فرماید: «و ان علیکم لحافظین ● کراماً کاتبین ● یعلمون مـا تفعلون ●» [انفطار: ۱۰ و ۱۱ و ۱۲].

۸- مؤکلین به احوال و اوضاع دنیا- می‌فرماید: «و الصافات صفاً» [صافات: ۱] و آیه‌هایی از این قبیل.[1]

● اولین مخلوق در کائنات که مظهر جلال یا جمال الهی قرار گرفت، آیا ملائکه بودند یا جن یا انسان یا ارواح یا مثالیات؟

اهل تصوف و حقایق (قدّس الله تعالی اسرارَهُم) می‌گویند مخلوقی که اول از همه در بروز و ظهور و صورت نمایان شد، «عمی» بود. در حدیث وارد شـده کـه یک صحابی از رسول الله ﷺ درباره‌ی زمانی پرسید که خدا بود و هیچ نبود. فرمود: «کان فی عماء مافوقه هواءُ و ماتحیه هواء ...»:[2] در «عما» بود، بالای او هوا (خالی) و پایین وی نیز هوا بود.

صوفیای کرام از این حدیث استدلال می‌کنند که اولین مظهر جمال الهی، «عما» بود[3] و آن چیزی بود شبیه ابر رقیق که خداوند متعال آن را تجزیه و تحلیل نموده از آن اول ملایکه، بعد عرش و سپس کرسی را آفرید.[4]

قالوا أتَجْعَلُ فیها من یفسدفیها ... - ملائکه در پی سخن خداوند، گفتند: آیا در زمین کسی را خلق می‌کنی که فساد می‌کند و خون می‌ریزد و ... ؟!

و یسفک الدمآء- این عطف از قبیل عطف الخاص بعد العام است. چون سفک دم

---

۱. تفسیر کبیر:۲/۱۶۳-۱۶۲.

۲. سنن ترمذی به روایت ابی رزین ﷺ: تفسیر/ باب ۲ (تفسیر سورهٔ هود) + ابن ماجه: مقدمه + مسند امام احمد: ۱۱/۴ و ۱۲. ۳. روح المعانی: ۲۱۹/۱.

۴. مولانا سهارنپوری بر حاشیه‌ی «مشکوة»، ج: ۱، ص: ۵۰۹.

خود در جمله‌ی «من یفسد فیها» داخل است.

«سفکٔ» به معنی ریختن است. (السفک بمعنی الصّب و الاراقة). اما این لفظ معمولاً فقط برای ریختن خون انسان و کشتن او استعمال می‌شود. گاهی هم برای اشک ریختن به کار می‌رود. برخی قراء این صیغه را به نصب «ک» یعنی «یسفکَ الدماء» خوانده‌اند و بعضی هم به صیغه‌ی مجهول یعنی: «یُسفَکُ الدماء». اما مشهور به صیغه‌ی معروف و به ضم «ک» است.

و نحن نسبّح بحمدک ...- فرشتگان با این سخن حاضر به خدمت و مسبح بودن خویش را اظهار نمودند که معصوم و بی‌آلایش هستند.

علامه «صفی الدین خزرجی» گفته است، این سؤال را فرشتگان هم کردند و شیطان نیز. اما فرشتگان به غرض استفسار محض یا برای اظهار آمادگی به خدمت ولی شیطان اعتراضاً چنین گفت.

اما این تفکیک درست نیست. این جمله به اعتبار ترکیبی، حال ضمیر فاعل است که در «أتجعل» وجود دارد. مفهوم کلام اینکه: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدمآء و نحن معصومون» و مقصود از این طرز گفتار فرشتگان، استفسار محض یا اظهار آمادگی برای خدمت بود.

«تسبیح» در لغت به معنی دور کردن (تبعید) است و مقصود از تسبیح خداوند، «تبعید الله تعالی عن السوء» می‌باشد. یعنی ذات و صفات خداوند متعال را از هر نوع نقصی دور داشته و آن را بزرگ و بلند مرتبه و منزه می‌داند. «بحمدک» در موضع حال قرار دارد. یعنی «نسبح مصاحباً بحمدک»: تسبیح می‌کنیم ترا در حالی که به همراه آن حمد ترا نیز به جا می‌آوریم.

تسبیح فرشتگان

بعضی گفته‌اند اینجا تسبیح مخصوص فرشتگان منظور می‌باشد که به «تسبیح ملائکه» معروف است. از احادیث ثابت می‌شود که فرشتگان اغلب به دو صورت تسبیح می‌گویند که الفاظ آنها بدین گونه وارد شده است: ۱ـ «سبحان ذی الملک و الملکوت سبحان ذی العزّة و العظمة و الهیبة و الکبریآء و الجبروت سبحان الملک

الحی الذی لایموت سبوحٌ قدّوسٌ» ۲ - «سبحان الله بحمده و سبحان الله العظیم». این دو تسبیح به «تسبیح الملائکه» معروف‌اند. در روایت «عباده بن صامت» ﷺ آمده است، آن حضرت ﷺ چنین سؤال شد: «ایّ الکلام افضل؟» فرمود: «ما اصطفی الله لملائکةِ (یا) لعبادهِ» و در توضیح آن کلام این تسبیح را خواندند: «سبحان الله و بحمده».[1]

و نقدّس لک- روی هم رفته «تقدیس» معناً مترادف «تسبیح» است. در این صورت سؤال پیدا می‌شود که وقتی این هر دو لفظ به یک معنا دلالت دارند، چرا به ذکر یکی اکتفاء نشده است؟ این سؤال به سه صورت جواب داده شده است:

۱ - تسبیح به لحاظ طاعات و عبادات است و تقدیس به اعتبار اعتقادات. منظور اینکه: ما (فرشتگان) هم طاعت و عبادتت می‌کنیم و هم عقیده‌ی شایسته‌ای نسبت به تو داریم.

۲ - منظور از تسبیح، تنزیه ذات و از تقدیس، تنزیه صفاتِ باری تعالی از هر آن چیزی است که لایق شأن او جل شانه نیست.

۳ - تسبیح به معنی تنزیه و تقدیس به معنی تطهیر است. یعنی ترا می‌ستاییم به پاکیزگی از هر چیزی که لایق ذات و صفات تو نباشد و پاک می‌کنیم نفوس خویش را از معصیت و نافرمانی، برای تو و جلب رضای تو.

قال انی اعلم ما لا تعلمون- «اعلم» فعل مضارع است نه صیغه‌ی اسم تفصیل؛ چنانکه بعضی‌ها گفته‌اند. خداوند متعال در جواب ملائکه می‌فرماید: آنچه من از این خلقت و از این مجعول جدید می‌دانم شما نمی‌دانید. در کارخانه‌ی وجود آدمی شگفتیهای منحصر بفرد و فوق‌العاده وجود خواهد یافت که در علم شما (فرشتگان) نمی‌گنجد. بعد از آفرینش این موجود، مترجه حقیقت امر خواهید شد. یا اینکه حکمت خلقت و خلافت بشر را من می‌دانم نه شما و بعضی گفته‌اند که این کلام اشاره به معصیت ابلیس است. یعنی خداوند فرمود که شما نمی‌دانید. اما من می‌دانم اندکی بعد ابلیس که در گروه شما و با شماست، به خلاف ادعای شما نافرمانی

---

۱. صحیح مسلم.

می‌کند، اما آدم اطاعت می‌نماید. نزد بعضی معنی این است: من می‌دانم که در اولاد این خلیفه، انبیا و صلحا به وجود می‌آیند و بسیاری از شما خدمتگزار و قاصدانی به سوی آنان می‌شوید اما شما چیزی از این موضوع نمی‌دانید. یا معنی این است که من تمام غیب آسمانها و زمین را می‌دانم، اما شما نمی‌دانید چه حقایقی پس پرده وجود دارد. بالاخره گروهی از اکابر چنین توضیح داده‌اند: «ارید الظهور باسمایی و صفاتی و لم یکمل ذالک بخلقکم فانی اعلم مالا تعلمونه لقصور استعدادکم و نقصان قابلیتکم. فلا تصلحون لظهور جمیع اسمائی و صفاتی فیکم. فلاتتمّ بکم معرفتی و لا یظهر علیکم کنزی. فلا بدّ مِن اظهار مَن تم استعداده و کملت قابلیته لیکون مجلی لی و مرآة لأسمایی و صفاتی و مظهراً للمتقابلات فی و مظهراً لما خفی عندی و بی یسمع و بی یبصر».[1]

علوم و معارف

این آیه، حاوی معارف و مسائل عدیده‌ای است که چند مورد از آنها را در ضمن تفسیر جملات و الفاظ، متذکر شدیم. اکنون در این مبحث به چند مسئله‌ی مهم دیگر می‌پردازیم.

◻ مسئلهٔ اول (حکمت مکالمهٔ الله ﷻ با ملایک دربارهٔ خلقت آدم علیه‌السلام)

سخن خداوند متعال درباره‌ی آفرینش آدم با ملائکه بر چه مبنایی بود؟ آیا یک مشوره بود یا اطلاع به فرشتگان؟ اگر بگوییم مشوره بود، درست نیست. چون کسی احتیاج به مشوره و طلب رأی دیگران دارد که در انجام دادن امری متردّد باشد. خداوند متعال از تردد منزه است. اگر بگوییم جهت اطلاع فرشتگان چنین فرمود باز هم صحیح نخواهد بود، چون اصلاً برای او تعالی ضرورت این کار وجود ندارد. خود مختار است و فعّالٌ لما یشآء. دانستن ملایک ربطی به خواسته‌های اله العالمین ندارد).

---

۱. روح المعانی: ۱/۲۲۳.

این سؤال به چند طریق جواب داده شده است:

جواب اول: بلاریب خداوند سبحانه و تعالی نیاز به اطلاع دیگران یا مشوره ندارد. این مکالمه صرفاً جنبه‌ی تعلیمی داشت. یعنی خداوند متعال ظاهراً در امر آفرینش آدم علیه السلام با فرشتگان مشوره نمود، تا ابنای آدم این کار خطیر و پرثمره (مشوره) را قدر بنهند و فکر کنند که وقتی خدای بی‌نیاز از همه چیز، با فرشتگان مشوره کرد، ما نیز باید در کارهای دینی و دنیوی شورا داشته باشیم.

جواب دوم: این برای تعظیم شأن مجعول (آدم) و اظهار فضل او بود. یعنی، تا قبل از خلقت آدم علیه السلام ملایک برترین مخلوق خداوند بودند و در کمالات و فضایل هیچ مخلوق دیگر همتای آنان نبود. اما وقتی اراده‌ی الهی به تخلیق آدم متوجه شد، برای اظهار برتری او از تمام کائنات حتی از فرشتگان، آنان را در جریان این اراده گذاشت تا بدانند، خداوند مخلوقی خواهد آفرید که در فضل و کمال روی دست آنان می‌زند و باعث رشک آنان خواهد شد و این سخن صورتاً از قبیل اطلاع بود.

جواب سوم: خداوند متعال به قصد تعریف و بیان حقیقت آدم، با فرشتگان چنین گفت؛ حقیقت آدم فقط صورت و هیئت ظاهری او نیست. بلکه حقیقت اصلی او در این است که مظهر تجلی جلال و جمال الهی و دارای کمالات و فضایل بس زیاد است، به طوری که در زمین وظیفه‌ی نیابت و خلافت الهی را به عهده دارد.[1]

جواب راجح و بهترین توجیه، سخن اول است. یعنی خداوند متعال برای تعلیم مشوره به ابنای آدم چنین کرد.

▫ مسئلهٔ دوم (توجیه جواب ملائکه)

وقتی خداوند متعال فرشتگان را در جریان امر تخلیق آدم قرار داد، آنان گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در زمین فساد می‌کند و به تخریب و کشتار دست می‌زند؟!

این طرز تکلم فرشتگان ظاهراً ثابت می‌کند که آنان نسبت به ابنای آدم علیه السلام مرتکب غیبت و حسادت شدند و بر آنان مارک مفسدیت و خونریز بودن زدند و با

---

۱. امام «ابو الفرج ابن جوزی» مجموع اقاویل در جواب این سؤال را در شش شماره جمع کرده و مشخص نموده است. (ر.ک: زاد المسیر: ۱/ ۶۰-۵۹).

این فتوای عجولانه ثابت کردند آنطور که می‌گویند، همه‌ی فرشتگان معصوم نیستند. اگرچه حدس آنان به حقیقت پیوست و بنی‌آدم به فساد و سفک دماء دست یازیدند، ولیکن سخن آنان زاییده‌ی علم غیب نبود که بدانند انسان‌ها چنین و چنان خواهند شد.

از همین جاست که حشویه قایل به عدم عصمت ملایکه شدند.[1] حتی از شیخ «علی خواص» رحمهُ‌الله‌علیه که از اکابر اهل سنت و در زمان خویش قطب و غوث عالم بود، نقل شده که می‌گفت عصمت وصف ملایکه آسمان است نه ملایک زمین.[2] و روایتی در این زمینه نقل شده است که در آن آمده، فرشتگانی که چنین گفتند، ده هزار بودند که جملگی آتش گرفتند و سوختند!

اما همه این سخنان غیرصحیح است و فرشتگان همه معصوم می‌باشند. پس توجیه این سخن فرشتگان چیست؟ در این باره سخنان متعددی نقل شده است:

۱ـ صیغه‌ی سؤالی «أتجعلُ ...؟» برای استفهام یعنی طلب فهم است. فرشتگان خواستند حکمت این خلقت را بدانند. لذا سؤال کردند که بار خدایا! حکمت آفرینش موجودی که در طبع او خصلت فسادانگیزی و سفک دماء هست، چیست؟ نه اینکه چرا چنین موجودی را پیدا می‌کنی، در حالی که فساد و کشتار به راه می‌اندازد و ما برای تسبیح و تنزیه و تقدیس تو کافی هستیم. خلاصه این سؤال، طلب توضیح درباره‌ی حکمت آفرینش آدم بود. درست مانند سؤالی که شاگردی در رابطه با حکمت و فلسفه‌ی یک مطلب از استادش می‌کند.[3]

۲ـ استفهام ملایک از روی تعجب بود. آنان از قبل به وسیله‌ی اطلاع الهی می‌دانستند که در طبع آدمی خصایل منفی نیز نهاده خواهد شد. لذا وقتی خبر یافتند که قرار است چنان موجودی خلق شود، تعجب‌زده پرسیدند: چگونه موجودی را که خاصیت مفسدیت و مسفکیت دارد، به عنوان خلیفه خلق می‌کنی؟ حکمت این تخلیق از عقل و فهم ما برون است، اگر چه قدرت تو کامل است و

---

۱. برای اطلاع از دلایل عصمت فرشتگان، ر.ک: تفسیر کبیر: ۱۶۶/۲ به بعد.
۲. این سخن را شاگرد او، مولانا شعرائی رحمهُ‌الله از ایشان نقل کرده است. (روح: ۲۲۱).
۳. تفسیر عزیزی: ۱۶۰/۱ + روح المعانی: ۲۲۱/۱.

قادر به جمع اضداد در یک موجود هستی.[۱] مانند سؤال متعجبانه‌ی شاگردان زرنگی که در پی اعلام استاد مبنی بر ممتاز گفتن یک شاگرد ضعیف، از او می‌کنند.

۳- این سخن ملایک برای تحقیق حال خودشان بود. علامه شیخ «علاءالدین موصلی» می‌گوید: فرشتگان چنین گفتند تا بدانند، وقتی که آن مجعول، پیدا نشده ما در تسبیح و تقدیس او تعالی به سر می‌بریم، آیا پس از تخلیق او، باز بر همین حال خویش باقی خواهیم ماند یا این خصلت از ما سلب می‌گردد و به مخلوق جدید عطاء می‌شود؟[۲]

۴- بسیاری از محققان در توجیه این کلام گفته‌اند که سخن فرشتگان به عنوان اظهار آمادگی در انجام خدمت و امتثال اوامر و فرمان‌های الهی بود و این از قبیل «استفهام خادم از مخدوم» برای اظهار آمادگی و قبول امر است. یعنی با این کلام می‌خواستند بگویند که تو در تخلیق هر موجودی، مختار و بی‌نیاز از هر نوع کمک و ممدّ هستی. ولی ما که پیوسته و بی‌وقفه در تسبیح و تقدیس تو به سر می‌بریم و هیچ آن مرتکب نافرمانی تو نمی‌شویم، برای ادای این وظیفه (خلافت ارضی) نیز از موجودی که طبعاً خصلت افساد و سفک دماء دارد، آمادگی بیشتری داریم.[۳] آنان با این سخن فهماندند که انسان با کارهای نادرستی که ممکن است مرتکب شود، موجب ناراض شدن خالقش می‌گردد، اما آنان معصوم و بی‌وقفه در خدمت و به جا آوردن دستورات خداوند متعال کمر بسته هستند، پس برای تحمل و ادای این وظیفه‌ی خطیر کاملاً مجهّز و آماده‌اند و دیگر نمی‌خواهد موجودی خطاکار در شکل انسان برای بر دوش گذاشتن این مسئولیت آفریده شود. این اظهار کمال بندگی فرشتگان است، نه سخنی حسد آلود که در آن شائبه‌ی بغض و غیبت و تنقید وجود داشته باشد.

خلاصه‌ی همه‌ی جوابها این است که سؤال فرشتگان، از قبیل استفهام انکاری نبود، چنانکه حشویه پنداشته‌اند و بهترین جواب از توجیهات ارائه شده به نظر بعضی

---

۱. روح المعانی: ۲۲۱/۱.
۲. همان.
۳. بیان القرآن تهانوی: ۱۸/۱.

از جمله حکیم الامت، حضرت مولانا تهانوی رحمهُالله، توجیه آخری است و من نیز همین جواب را می‌پسندم و آن را چنین خلاصه می‌کنم: فرشتگان گفتند: «همچنانکه به لطف خود ما را مأموران انتظامی در امور تکوینی خود کرده‌ای و ما در قبال این نعمت به عنوان شکر ذات ترا از وصف اجسام تقدیس و تنزیه می‌کنیم، اگر امور تشریعی و اصلاحی را هم به ما واگذار کنی، در آن کوتاهی نمی‌کنیم و در آن صورت به عنوان شکر افعال ترا تنزیه و تقدیس می‌کنیم».

البته بایددانست، در این صورت سخن خداوند متعال که فرمود: «انی اعلم ما لا تعلمون» بدین معنا خواهد بود که: درست است. آن طور که اظهار می‌دارید، شما همیشه حاضر به خدمت و فرمانبری هستید. اما بدانید که خالق شما و خلیفه‌ای که می‌خواهم در زمین نصب کنم، من هستم. لذا درباره‌ی قابلیت‌ها و استعدادهای هر کدام از شما علم من بیشتر از شما است.

توضیح آنکه: استعداد و قابلیت شما (فرشتگان) در انتظام امور تکوینی بلاریب و بی‌نظیر است. اما این مخلوق جدید (آدم) به گونه‌ای آفریده می‌شود که استعدادش در انتظام امور تشریعی منحصر به فرد خواهد شد و شما به پای او نمی‌رسید و این نکته‌ی ظریفی است که فقط من از آن خبر دارم.[۱]

به همین اساس خداوند متعال به خاطر اینکه فرشتگان از اینکه چطور نمی‌توانند متحمل وظیفه‌ی تشریعی شوند در حالی که قادر به ادای وظیفه در امور تکوینی هستند متعجب نشوند، آنان را مورد آزمون قرار داد تا خودشان به این امر معترف شوند و می‌خوانیم که خداوند آنها را در مورد اسماء که با مسمّیات اصطلاحات تشریعی تعلق دارند، مورد سؤال قرار می‌دهد و آنان اظهار بی‌اطلاعی می‌کنند و حضرت آدم علیه‌السلام با مهارت کامل به تمام سؤالات تشریعی پاسخ می‌گوید. مانند استادی که یک طالب را زرنگ و ممتاز اعلام می‌کند و چون شاگردان دیگر علتش را می‌پرسند، در جلوی همه از او امتحان به عمل می‌آورد تا آنان به این کار استاد متقاعد شوند.

---

۱. چون اجرای قوانین تشریعی، خواه ناخواه هنگامی صورت می‌پذیرد که هم متجاوزین و نافرمانانی باشند و هم مصلحین و مجریان قانون الهی و این دو جنبه فقط در انسانهاست نه در فرشتگان که طبعاً مطیع و معصوم هستند و نه در جن‌ها که خصلتاً شریر و نافرمان هستند. (بیان القرآن: ۱۸/۱).

□ مسئلهٔ سوم (علت احق بودن آدم به خلافت از ملائکه)

در این مورد نیز چند قول نقل شده است:

۱- به سبب وجود ملکه و استعداد «علم استنباطی» که خداوند متعال مخصوصاً به او (و به اولادش) عطاء فرموده بود، از ملایک برتر گشت و به مقام خلافت ارضی نایل آمد. فراموش نشود در این صورت منظور فقط علم استنباطی است. چون در خود «علم» فرشتگان نیز شریک‌اند.

۲- وجه احق بودن آدم، وجود «علم» مطلقاً در اوست. استنباطی باشد یا غیر استنباطی.

۳- به دلیل وجود داشتن جوهر محبت به کمال در سرشت خودم، از فرشتگان که این ودیعه‌ی بی‌بها را کمتر دارند، از آنها برتری یافت.

۴- حضرت علامه «کشمیری» رحمهُ‌الله می‌گوید که وجه احقیت آدم علیه‌السلام از فرشتگان در این مورد، نه فقط علم است نه فقط جوهر محبت. بلکه مجموعه‌ی هر دِو این نعمت عظمی می‌باشد.

انسان موجودی است که فطرتاً جامع دو نعمت بزرگ به کمال و تمام است. یکی از آنها علم استنباطی است که منحصر به زمان و مکان مخصوص و محدود نیست در حالی که علم فرشتگان منحصر و محدود در مقام خودش است: «و ما منّا الا له مقامٌ معلومٌ» [صافات: ۱۶۴] و دیگر عطیه‌ی محبت و عشق است و این موهبت فقط بهره‌ی عنصر خاک شده است. فرشتگان مرکب از عنصر نور هستند و بهره‌ی نور، ذوق عبادت است. در جوهر و عنصر نار نیز محبت به ودیعت نهاده شده است اما نه به قدری که در خاک است. پس انسان که سرشت از خاک دارد، در این مقام رتبه‌ی اول را دارد و چون یک معجون مرکب است از دیگرَ مخلوقات برتر و جامع دو کمال بزرگ شده است.

سؤال: استعداد و جوهر محبت عطیه‌ای از جانب پروردگار است و او تعالی می‌توانست این نعمت را به فرشتگان هم بدهد. چرا چنین نکرد؟

جواب: خداوند حکیم، به هر مخلوق یک ما به الامتیاز مستقل عطاء فرموده است. جمادات، نباتات، حیوانات، ملایک و اجنه و انسانها هر کدام دارای مابه الامتیاز

مخصوص به خود هستند که به آن شناخته شده و از دیگران ممتاز می‌گردند. اراده‌ی خداوند حکیم بر این قرار گرفت که ما به الامتیاز ملایک ذوق عبادت و تسبیح باشد و ما به الامتیاز انسان، علم و محبت.

سؤال: چرا این عطیه‌ی ما به الامتیاز را به انسان عطاء فرمود و برعکس نکرد؟

جواب: این سؤالی بی‌مورد است. چون از حکیم مطلق این سؤالات کرده نمی‌شود (**لا يُسئل عمّا يَفعل - انبیاء: ۲۳**). او تعالی در تمام کارهایش دانندهٔ مطلق است و بهتر می‌داند به هر کدام از مخلوقات چه ما به الامتیازی بدهد. عقل و خرد به تمام کارهای خالق کائنات نمی‌برد.

خود قلم اینجا رسید و سر بشکست!

به قول حافظ:

حدیث از مطرب می‌گو و راز از دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

◻ مسئلهٔ چهارم (مدار خلافت چیست؟)

«شاه عبد العزیز دهلوی» در این مورد می‌فرماید، خلافت در میان دو چیز دائر است: یکی علم استنباطی به قواعد و کلیات هر نظام از نظام‌های الهی که برای اصلاح انسان و جامعه‌ی بشری مطرح است. دوم، اختیار و قصد به مقتضای آن در امور انتظامی برای اصلاح عالم تا بتوان به حفظ و ابقای آن چاره‌جویی نمود و در صورت سختی قادر به تحمل مصائب شد.

و این فقط انسان است که حامل هر دو چیز مذکور است[1]. و در سخن خلاصه: او مظهر تجلی جمال و جلال اله العالمین است. از آنان موحد هم پیدا می‌شود و کافر نیز و همه‌ی اینها زائیده‌ی علم و اختیار اوست و باز همه‌ی این بازیها حامل دستی است در پرده‌ی غیب.

در کارخانه‌ی عشق از کفر ناگزیر است دوزخ کِرا بسوزد گر بولهب نباشد

---

۱. و در فرشتگان این دو خصلت نیست. «زیراکه اول، آنها را علم به قواعد و کلیات هر نظام از نظامات الهیه حاصل نمی‌تواند شد. دوم ... اختیار آنها به طور آنها وا نگذاشته‌اند، بلکه مقید و محصور در رضای خود (الله) داشته و تابع امر خودگردانیده» (تفسیر عزیزی: ۱۵۶/۱).

«سائب» می‌گوید: وجود کافر هم غنیمت است. همچنین ابلیس.
هیچ کافر را درین دنیا به چشم کم مبین   قاتلش غازی و مقتولش شهید
و این کرشمه‌ای از ظهور تجلای جلال و جمال الهی است.

▣ مسئلهٔ پنجم (خلافت و امامت و مسائل و احکام مربوط به آن)

از آیه‌ی کریمه به این حقیقت پی بردیم که خلافت أرضی یک تحفه‌ی الهی است که از میان مخلوقات فقط انسان به تحمل و ادای آن ممتاز و به عبارت دقیق‌تر: مسئول گشته است. بنابراین باید در هر عصری برای مسلمان یک امام و خلیفه به عنوان رهبر و راهنما باشد تا در تمام ارکان جامعه تعادل و وحدت ایجاد نماید و مسلمانان را در ظاهر و معنا با هم یکپارچه و متحد سازد. چه، در غیر این صورت، قافله‌ی انسانی در مسیر سعادت دارین متوقف مانده و راه به جایی نمی‌برد.

پس مسئله‌ی «خلافت» و «امامت» یک مسئله‌ی مهم و سرنوشت‌ساز است که خود دارای مباحثی است که دانستن آنها بسیار ضروری است. در اینجا اصول این مباحث را متذکر می‌شویم:

الف- حکم نصب خلیفه در میان امت

به اجماع تمام علمای امت، نصب و قائم کردن یک نفر به عنوان امام و خلیفه‌ی امت که واجد شرایط خلافت و رهبری باشد، از واجبات دینی است.[1] چون فقط در سایه‌ی رهبری و ارشادات خلیفه و امام است که جامعه به سوی اهداف عالی رهسپار می‌گردد و به آنها دست می‌یابد و این یک حکومت الهی است.

از معتزله، «ابوبکر اصمّ» عقیده داشت که نصب یک نفر به عنوان خلیفه یا امام، بر امت واجب نیست. بلکه همه به صورت اجمالی مسائل را ترتیب و حل و فصل نموده و احکام را جاری و ساری گردانند. اما این عقیده نزد جمیع علماء و بنا به قوی‌ترین دلیل شرعی که قرآن است مردود می‌باشد. در قرآن سه آیه وجوب نصب خلیفه را ثابت می‌نماید. یکی همین آیه‌ی سوره‌ی بقره، دوم آیه‌ی سوره‌ی «صاد» که در آن

---

۱. شاه «ولی الله دهلوی» رحمهُ‌الله حکم نصب خلیفه را بر امت مسلمه، «واجب بالکفایه» نوشته و آن را با دلایل محکم مؤکد نموده است. (ر.ک: ازالة الخفاء عن خلافة الخلفا: ۳/۱).

آمده: «یا داود انا جعلناک خلیفةً فی الارض فاحکم بین النـاس ...» [۲۶] و سوم آیه‌ی سوره‌ی «نور» که در آن وعده‌ی عمومی آمده است: «وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض ...» [۵۵].

دلیل دیگر در همین مورد اجماع امت از زمان صحابه رضی الله عنهم تا کنون است.[۱] چنانکه می‌دانیم به محض اینکه رسول الله ﷺ رحلت فرمود، مهم‌ترین مسئله موضوع انتخاب خلیفه بود. چنانکه هنوز جسد مطهر آن حضرت علیه السلام دفن نشده بود که حضرت صدیق اکبر رضی الله عنه به عنوان خلیفه انتخاب شد. بنابراین خلافت و امامت یک رکن اساسی و از واجبات مهم اسلام به شمار می‌رود.

ب ـ آیا خلافت و امامت به دلیل عقلی ثابت است یا به دلیل سمعی و نقلی؟

اهل سنت قائلند که ثبوت خلافت و امامت، به نقل و سمع است. یعنی آیه‌های قرآن و احادیث کثیره و اجماع به صحت و ثبوت آن دال‌اند.

شیعه و روافض می‌گویند که ثبوت امامت از روی عقل می‌شود. البته معرفت امام به سمع است نه به عقل.[۲]

ج ـ طُرُق اقامه و نصب خلیفه و امام

در اسلام خلیفه به سه طریق انتخاب و قائم می‌گردد:

۱ ـ به نصّ شارع، اعم از قرآن و حدیث و اجماع امت.

۲ ـ به استخلاف خلیفه. خلیفه‌ای که به اتفاق آراء و به شورای مسلمانان انتخاب شده است، می‌تواند یکی را که به نظر صائب خویش از هر نظر معتمد و لایق رهبری و خلافت تشخیص می‌دهد و نظر مردم را نیز در انتخاب آن مثبت می‌داند، به عنوان خلیفه‌ی خویش برگزینند.

اصولاً، در اسلام برای خلافت در هر مرتبه لازم نیست شورا و رأی‌گیری جدیدی صورت پذیرد. شورا فقط در انتخاب اولین خلیفه سنت است و بعد از آن استخلاف خود خلیفه نیز در تعیین خلیفه‌ی بعدی معتبر است. خلافت حضرت صدیق اکبر رضی الله عنه ـ اولین خلیفه‌ی پیامبر خدا ﷺ ـ نتیجه‌ی شورا بود. اما خلیفه‌ی

---

۱. ر.ک: تفسیر قرطبی: ۱/۲۶۴-۲۶۳ + اضواء البیان (شنقیطی): ۱/۲۲.

۲. همان مراجع.

دوم، حضرت عمر ﷺ به انتخاب خلیفه‌ی اول به این مهمّ گماشته شد؛ انتخابی که از هر نظر مورد تأیید عموم مسلمانان قرار گرفت و اسلام و مسلمانان از وجود آن خلیفه فایده‌ها بردند.

۳- به اجماع اهل حل و عقد. خلافت حضرت عثمان ﷺ و علی ﷺ به همین طریق مشروع گشت و مدار اصلی خلافت بر همین طریقه است.[۱]

منظور از اهل عقد و حل، کسانی‌اند که دانا، مصلحت‌بین، ژرف‌اندیش و در امر دین و سیاست و حکومت صاحب‌نظر هستند. به طوری که امام ابوالمعالی رحمهُ‌الله گفته است، اگر فقط یک نفر از این چند نفر کسی را برای خلافت ذی صلاح و لایق تشخیص داد، انتخابش درست و به مثابه‌ی امری مَجْمَعْ عَلَیْه بر دیگران لازم است. اگر چه بعضی‌ها قائلند که نظر یک نفر کافی نیست و باید چند نفر از آنان در انتخاب یکی متفق باشند.

در یکی از خطبه‌های «نهج البلاغه» حضرت علی ﷺ خطاب به کسانی که از بیعت با وی سرباز می‌زدند، چنین فرمود: اکثر اهل حل و عقد بیعت کرده‌اند. بر شما هم لازم است بیعت کنید.

● مسئله: آیا خلافت و حکومت کسی که بر مردم غلبه کرده و استیلاء یافته و به زور و تهدید از آنان برای خود تبعیت می‌گیرد، صحیح است و اطاعت مردم ازو به عنوان خلیفه‌ی بر حق لازم است؟

از «سهل بن عبدالله تستری» سؤال کردند که حق حاکم غالب بر ما چیست؟ فرمود: «اوامر خوب او را اجابت کنی، ازو فرار نکنی و وقتی در امور دینی ترا مؤتمن می‌پندارد، رازش را فاش نسازی». «ابن خویزمنداد» نیز در جواب چنین سؤالی فرمود: «تمّت له البیعة».[۲] یعنی اگر مردم از ترس حاکم غاصب با دل ناخواسته با او بیعت کردند، این بیعت اثر خود را می‌گذارد و او خلیفه می‌گردد و برای اینکه وحدت و انضباط داخلی مملکت از هم نپاشد، اطاعت مردم از او واجب می‌شود. به شرط اینکه آن شخص متغلب، مسلمان باشد و پس از انتخاب در امور اسلامی و برای

---

۱. همان مراجع.   ۲. تفسیر قرطبی: ۲۶۹/۱.

خدمت به مسلمانان اهتمام نماید.[1]

د- آیا برای عقد خلافت و امامت، اشهاد ضروری است؟

گروهی می‌گویند، بیعت خود به منزله‌ی شهادت است و برای آن نیازی به شاهد گرفتن نیست.

بعضی دیگر می‌گویند، اشهاد لازم است. از این کسان، عموم اهل سنت به ضرورت دو نفر به عنوان شاهد قائلند و برخی دیگر از جمله «جبایی معتزلی» به چهار نفر قائلند. به دلیل اینکه حضرت عمر رضی الله عنه خلافت را بین شش نفر دایر کرد. دو نفر از آنها کاندیدای خلافت و چهار نفر دیگر شاهد شدند.[2]

و- شرایط و ویژگیهای خلیفه و امام[3]

علماء می‌فرمایند، شخصی که برای امر مهم خلافت انتخاب می‌شود باید واجد این یازده شرایط باشد:

۱ - مسلمان باشد. (غیرمسلم نمی‌تواند بر مسلمین حکومت داشته باشد).

۲ - مرد باشد. (خلافت زن در اسلام جایز نیست و قاضی بودن او، مختلف فیه است).

۳ - آزاد باشد. (غلام و برده نباشد).

۴ - بالغ باشد.

۵ - سلیم الاعضاء باشد. (نزد بعضی سلامت تمام اعضای او شرط است. اما عده‌ای دیگر گفته‌اند، معیارِ سلامت، ناتوان نبودن او در کارهای اعضاء است. مثلاً اگر یک چشمش کور است ولی چشم دیگرش سالم است، می‌تواند ببیند. بنابراین، این کوری برای او عیب نیست. همچنین اگر از دو دست و یکی سالم و دیگری مفلوج یا مقطوع است، طوری نیست. همین طور پاها و گوش‌ها و ... . چون در هر صورت چنین کسی می‌تواند کارها را پیش ببرد. اما قول جمهور، سخن اول است).

٦ - از قریش باشد. (این قول جمهور علماست. چون آن حضرت علیه السلام فرمودند:

---

۱. امام «دهلوی» استیلاء و غلبه را به عنوان طریق چهارم خلیفه شدن یاد کرده است که خود دارای تفاصیلی مستقل می‌باشد..(ر.ک: ازالة الخفاء، ج: ۱، ص: ۸-۷).

۲. پیشین.

۳. ر.ک: تفسیر قرطبی، ۱/۲۷۰ + ازالة الخفاء: ۱/۵-۴ + اضواء البیان: ۱/۲۳.

«الائمة من قریش».[۱] اما این نزد ائمه مختلف فیه است).[۲]

۷- عاقل و باهوش باشد.

۸- عدل باشد. (انتخاب شخص ظالم، صحیح نیست. اما اگر در حین انتخاب عادل بود و بعداً ظالم گشت، مسئله‌ای مستقل است و بحث مخصوصی دارد که در سطور آتی متذکر می‌شویم).

۹- صلاحیت قضاوت و فتوی داشته باشد. (با توجه به حوادث متنوع در امر دین و دنیا وجود این شرط در خلیفه بسیار ضروری می‌نماید).

۱۰- صاحب رأی و در عرصه‌ی سیاست دارای نظر و تدبیر باشد. (مانند اموری از قبیل امور نظامی و جنگی، مملکت‌داری، حق رسانی به صاحب حق و مظلوم، دفاع از مسلمین و کشور اسلامی، امور اقتصادی و ...).

۱۱- در اقامه‌ی حدود، دارای جرأت و قدرت باشد. (نرم دل و ترسو نباشد. آنچنانکه به ذریعه‌ی ترس و تأخیر اقامه‌ی حدود نظم جامعه مختل گردد و خونها و آبروها پایمال شود. این مسئله که آیا اقامه‌ی حدود قبل از بیعت لازم الاجراء است یا بعد از بیعت، همان مسئله‌ی مشهوری است که بین حضرت علی ﷺ و حضرت معاویه ﷺ درباره‌ی خون حضرت عثمان ﷺ مختلف فیه بود. نظر محققین این است که اقامه‌ی حدود پس از بیعت و روی کار آمدن که بر آن کار قدرت می‌یابد، لازم است).

ز- نصب مفضول با وجود افضل

ظاهرست که از میان دو شخصِ نامزد برای احراز مقام خلافت که یکی خوب (مفضول) و دیگری خوب‌تر (افضل) است، شخص خوب‌تر باید انتخاب شود. مگر در دو مورد که انتخاب خوب بهتر است:

---

۱. مسند احمد + معجم کبیر طبرانی + ... (ر.ک: الترغیب و الترهیب: ۱۲۷/۳ و ۱۵۶ ، احادیث شمارهٔ ۳۳۵۴ الی ۳۳۵۶ و ۳۴۵۵ و ۳۴۵۶. و در بعضی طرق دیگر بدین الفاظ آمده است: «اَلامراءُ من قریش»- جامع المسانید و السنن: ۱۹ (مسند علی بن ابی طالب) حدیث شماره ۲۱۶ و: «انّ هذا الأمر فی قریش ....» و: «لا یزال هذا الأمر فی قریش ....» -صحیح بخاری: ۲/کتاب الاحکام (باب اول).

۲. ر.ک: تکملة فتح الملهم به شرح صحیح مسلم (از: محمد تقی عثمانی): ۲۷۸/۳ الی ۲۸۲ - طبع کراچی (مکتبة دارالعلوم): ۱۴۱۱ هـ ق.

۱ - در موردی که اگر شخص افضل انتخاب شود، میان مردم اختلاف و دو دستگی ایجاد می‌شود. اما با انتخاب مفضول، این خطر وجود نخواهد داشت. در این صورت برای سد دروازه‌های فتنه، مفضول برای خلافت اولویت دارد:

۲ - وقتی که مفضول من وجهٍ مفضول است، اما از بعضی جهات دیگر شایسته‌تر است، انتخاب او اولی است. مثلاً مفضول در تقوی از افضل پائین‌تر است، ولیکن در امور سیاسی و مملکت‌داری و نظامی و ... واردتر است. در این صورت بلاریب مفضول برای تصدی امر خلافت احق است. به طوری که رسول الله ﷺ در بسیاری موارد با وجود افضل، مفضول را بر امور ترجیح داده است.[۱]

ح- وقتی که خلیفه‌ی عادل، ظالم و فاسق شود

دانستن این مسئله نیز مهم است که اگر خلیفه‌ای در وقت نصب، عادل و واجد شرایط بود. اما پس از انتخاب، تغییر رویه و اخلاق داد و فاسق شد، در این صورت حکم شرعی چیست و عکس‌العمل امت در قبال او چگونه باید باشد؟

قرطبی گفته است: به عقیده‌ی جمهور اگر فسق و ظلم خلیفه برملاء شد و او علناً مرتکب فسق گردید، شرعاً خود به خود معزول می‌گردد. اگرچه مردم او را عزل نکنند.[۲] اما محققانی دیگر نظر جمهور را چنین گفته‌اند: به اجماع اهل سنت حاکم و سلطان به فسق عزل نمی‌گردد. بلکه باید نصیحت و وعظ شود تا صلاح یابد. حتی شورش علیه چنین حاکمی نیز بنا به مصالح بزرگی جایز نیست.[۳] و گفته‌اند معزول شدن خلیفه، آنگاه است که کفر ورزد یا اقامه‌ی نماز یا چیزی از شریعت را ترک گوید. چون در حدیثی آمده: «... الا ان تروا کفراً براحاً»[۴] یعنی: او حاکم شماست، مگر وقتی که ازو کفری خالص و ظاهر ببینید و دلیلی داشته باشید. و در روایتی دیگر

---

۱. از آن جمله است: انتخاب «اسامه بن زید» رضی الله عنه به رهبری جیشی که قصد شام داشت، در حالی که جیش، شامل افراد برتر مانند حضرت «عمر» رضی الله عنه و ... بود. (رک: الکامل فی التاریخ: ۱۶/۲ + البدایة و النهایة: ۳۰۵/۶-۳۰۴).

۲. تفسیر قرطبی: ۲۷۱/۱.

۳. ر.ک: شرح نووی به صحیح مسلم: ۲۲۹/۱۲ + اعلاء السنن: ۶۸۵/۱۲.

۴. متفق علیه، به روایت عباده بن صامت رضی الله عنه (صحیح مسلم: ۲/ کتاب الامارة، باب وجوب طاعة الامراء ...) + سنن نسایی + سنن ابن ماجه.

چنین وارد شده است: «... لا! ما اقاموا فیکم الصلاة»:[۱] تا وقتی که در میان شما نماز را قائم می‌دارند، با آنان منازعه نکنید. و در حدیثی دیگر آمده: «... لا! ما صلوا»:[۲] تا وقتی که نماز می‌خوانند، با آنان منازعه نکنید. نظر «ابن عمر» ﷺ و عده‌ای دیگر از صحابه رضی الله عنهم و تابعین همین بود. آنان با «یزید» بیعت کرده بودند. چون در هنگام بیعت، «یزید» دارای شخصیت مثبت بود و پس از این که او فسق و ظلم را پیشه کرد، نیز این گروه بر بیعت خویش ثابت ماندند و از این موضوع استدلال می‌کردند که از او «کفر بواح» دیده نمی‌شود.

لبّ مطلب چنین در می‌آید که خلیفه وقتی به این درجه از فسق و فجور رسید، تا مردم او را عزل نکنند خود به خود معزول نمی‌شود. روایت شده که حضرت صدیق اکبر ﷺ، روز دوم خلافت خویش خطاب به مردم گفت: «اقیلونی! اقیلونی!»: عهده‌ی خلافت را از من بردارید! ... و تا سه مرتبه این جمله را تکرار نمود. اما مردم هر بار می‌گفتند: «لا نقیلک و لا نستقیلک. قدّمک رسول الله ﷺ لدیننا فمن ذا یؤخّرک؟»: رسول الله ﷺ ترا در امر دینی ما مقدم نموده است،[۳] چه کسی است که ترا مؤخر کند؟ و می‌گفتند: «رضیک رسول الله ﷺ لدیننا افلا نرضیک؟»[۴]: رسول الله ﷺ به رهبری تو در دین ما راضی بوده است آیا می‌گویی ما راضی نباشیم؟! از این جریان ثابت می‌شود که خلیفه بدون عزل مردم، نه خود به خود عزل می‌شود و نه اینکه خودش می‌تواند خویشتن را عزل نماید.

لازم به یادآوری است که حرمت خروج و شورش علیه حاکم ظالم و فاسق به آن اطلاقی که برخی فقها نقل کرده و به جهمور نسبت داده‌اند، نیست. چون در نزد محققان -باز هم بنا به مصالحی دیگر- خروج علیه چنین حاکمی در پاره‌ای موارد

---

۱. صحیح مسلم به روایت عوف بن مالک ﷺ ۲/کتاب الامارة، باب خیار الأئمة و شرارهم.

۲. صحیح مسلم به روایت ام سلمه رضی الله عنها: ۲/کتاب الامارة، باب وجوب الانکار علی الأمراء فیما یخالف الشرع.

۳. اشاره به امامت ابوبکر ﷺ در نماز -بزرگترین عبادت اسلامی- به جای رسول الله در مرض وفات آن حضرت بود. آن حضرت ﷺ همچنین فرمودند: «قومی که در آنها ابوبکر باشد، برایشان جایز نیست که کسی دیگر جز او، امامت کند» (سنن ترمذی).

۴. این دو سخن از حضرت علی ﷺ نقل شده‌اند. (ر.ک: الاستیعاب لابن عبدالبر: ۲۴/۲ + کنز العمال: ۱۴۱/۳، الخلافة من قسم الافعال).

ضروری مشروعیت می‌یابد. خصوصاً در مذهب امام ابوحنیفه رحمه‌الله که این مسئله بحث مستقل خود را دارد.[1]

ط- حکم کسانی که با خلیفه بیعت نمی‌کنند

وقتی که شخصی به شورای عمومی یا به شورای اهل حل و عقد، به خلافت برگزیده شد، خلافت او بر تمام مردم لازم و ساری می‌شود. نه اینکه فقط بر اهل حل و عقد و یا آنان که با او بیعت کرده‌اند، لازم می‌گردد. این عقیده‌ی جمهور علمای اسلام است.

جمهور علماء قائلند که اگر خلیفه‌ای فقط به انتخاب اهل حلّ و عقد ولو اینکه تعدادشان کم باشد برگزیده شد، بر مردم سمع و طاعت از او واجب است. مگر اینکه کسی یا کسانی بنا بر اعذار شرعی نتوانند با او بیعت نمایند. در غیر این صورت، باید به اجبار از آنان بیعت گرفته شود و در صورت عکس‌العمل باید با آنان جهاد شود.

این موضوع در زمان خلافت حضرت «علی» رضی‌الله‌عنه به طور بارزی نمودار شد. وقتی آن حضرت به خلافت برگزیده شد. عده‌ای از مردم منجمله صحابه‌ی بزرگواری چون «ابن عمر»، «سعد بن ابی وقاص»، «سلمه» و «اسامه بن زید» به اعتذار از طلب خون حضرت «عثمان» رضی‌الله‌عنه با ایشان بیعت ننمودند و چون این یک عذر شرعی بود، حضرت «علی» رضی‌الله‌عنه نیز آنان را معذور قرار داده و به حال خود رها ساخت.

حضرت «امیر معاویه» رضی‌الله‌عنه نیز به همین اعتذار از بیعت با ایشان اباء ورزید[2] ولی چون لشکری صف‌شکن در شام داشت، خلیفه‌ی مسلمین با او از در جنگ وارد شد تا از ابهت و نیروی او بکاهد، هر چند که این بنا بر دیدگاه‌های مصلحت‌آمیز و عاقبت‌اندیشی خلیفه بود و در واقع نیروی رزمی «معاویه» رضی‌الله‌عنه سدی در مقابل کفار روم و مصر بود نه اسلحه‌ای برای در هم کوبیدن نیروی اسلام و مسلمین و تاریخ گواه این واقعیت است.[3] برعکس این مورد، می‌بینیم که وقتی خوارج از بیعت با حضرت «علی» رضی‌الله‌عنه روی برتافتند، ایشان علیه آنان شمشیر کشید و همه را سر به نیست کرد.

---

۱. ر.ک: بحث انیق و جامع علامه محمد تقی عثمانی در «تکملة فتح الملهم»: ۳۲۷/۳ الی ۳۳۰.

۲. ر.ک: اظهار حقیقت (اردو) از: مولانا اسحق صدیقی: ۴۱۱/۲.

۳. همان.

چون انکار آنان بر مبنای دشمنی و عناد بود و دلیل و عذر شرعی نداشتند.

ی- تعدد خلفا و امامان در یک زمان

آیا درست است در یک عصر بر جهان اسلام و قلمرو حکومت اسلامی بیش از یک خلیفه یا امام حاکم شود؟

این یک مسئله‌ی اجماعی است که در یک کشور بیش از یک خلیفه نمی‌تواند باشد. اختلاف در صورتی است که ممالک دور از هم باشند. کسانی مانند «ابو اسحق اسفراینی» می‌گفتند، اگر اقالیم مختلف و دور از هم باشند، در هر اقلیمی می‌توان خلیفه‌ای نصب نمود تا حقوق و امور مردم دچار هرج و مرج نشود.

کرامیه قائلند حتی در یک کشور و مملکت دو خلیفه می‌تواند حکمروایی و حاکمیت داشته باشد. این گروه از این مورد که حضرت «علی» ﷺ در مملکت اسلامی یک امیر بود و حضرت «معاویه» ﷺ، امیری دیگر استدلال می‌کنند و این موضوع را نیز به عنوان دستاویز به میان می‌آورند که بسیار بوده است که در یک سرزمین دو یا چند پیامبر برانگیخته شده‌اند.

جمهور علمای اهل سنت معتقد به این هستند که در تمام مملکت اسلامی جز یک خلیفه نمی‌تواند حاکم باشد. اگرچه مملکت خود دارای کشورها و ممالک جزیی دیگر با اقوام و ملل دیگری باشد.[۱]

جمهور، خلافت خلفای راشدین را به عنوان دلیل برجسته ارائه می‌کنند و می‌گویند، در زمان حضرت صدیق اکبر ﷺ، خلیفه تنها او بود. در زمان حضرت عمر و عثمان رضی الله عنهما که قلمرو اسلام تا وسیع‌ترین حد خویش گسترده شده بود، نیز خلیفه فقط عمر ﷺ و بعد از عثمان ﷺ بود. ارائه امارت حضرت «معاویه» در کنار امارت حضرت «علی» به عنوان دلیل بر جواز دو امیر در یک کشور اصلاً درست نیست. چون در زمان خلافت حضرت «علی»، خلیفه فقط او بود و حضرت «معاویه» ﷺ هرگز مدعی خلافت نبود. حتی چند بار از ایشان در همین مورد سؤال کردند و فرمود: من هرگز مدعی خلافت نیستم و با وجود «علی» که در اسلام اسبق و

---

۱. تفصیل مطلب در: تفسیر قرطبی: ۲۷۴/۱-۲۷۳ + اعلاء السنن: ۶۸۳/۱۲.

جزو اصحاب بدر است، من اصلاً نمی‌توانم چنین ادعایی داشته باشم. فقط می‌خواهم انتقام عثمان را از قاتلانش بگیرد. و گفتیم که جنگ این دو بزرگوار بر مبنایی دیگر -چیزی غیر از آنچه مخالفان می‌گویند- بود.

عرضه کردن رسالت و بعثت دو پیامبر در یک سرزمین نیز به عنوان دلیل درست نیست. چون وجود دو پیامبر در یک دیار هیچ وقت موجب اختلاف نمی‌شود چون اساس دعوت و کار آنان یک چیز است و چون معصوم هستند، اختلافات فروعی آنان هرگز منجر به اختلافات اصلی و خطرساز نمی‌شود. به خلاف دو امام یا خلیفه که حتی اختلاف نظر جزیی آنان در یک مسئله، شدیداً آبستن خطرات جدی می‌شود و این همان چیزی است که جواز وجود بیش از یک خلیفه در قلمرو اسلام را مردود می‌سازد.

مسائل تصوف و عرفان

قوله تعالی: «و اذا قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة ...» - از این آیه معلوم شد که مدار خلافت علم و فهم است به شرطی که عمل خلیفه خلاف علمش نباشد. به همین ترتیب، مدار خلافت و اجازت در راه طریقت نیز فقط مجاهده و ریاضت (و کشف و کرامت) نیست. پس بر مشایخ لازم است که کسانی را اجازت خلافت دهند که دارای فهم و علم و عمل باشند؛[1] برابر است که کشف و کرامت داشته باشند یا نه و به هر حال متبع سنت و شریعت باشند نه اهل بدعت و شیاد.

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلٰٓئِکَةِ فَقَالَ
و بیاموخت (الله) آدم را تمام نام‌های مخلوقات، سپس عرضه کرد آن چیزها را بر فرشتگان هم، پس گفت

اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰؤُلَآءِ اِنْ کُنْتُمْ صَادِقِیْنَ ﴿۳۱﴾ قَالُوْا سُبْحَانَکَ
خبر دهید مرا به نامهای این چیزها اگر راست می‌گویید ● گفتند به پاکی یاد می‌کنیم ترا.

---

۱. بیان القرآن: ۱۷/۱.

لاعِلْمَ لَنا اِلاَّ ما عَلَّمْتَنا اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ ﴿۳۲﴾ قالَ یا آدَمُ
هیچ دانش نیست ما را مگر آنچه تو آموختی به ما. به تحقیق که تویی دانا و با حکمت ● فرمود ای آدم

اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا اَنْبَأَهُمْ بِاَسْمائِهِمْ قالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّی
خبر ده فرشتگان را به نام‌های اینها. پس چون خبر داد ایشان را به نام‌های اینها فرمود آیا نگفته بودم شما را که به

اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰاواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اَعْلَمُ ما تُبْدُوْنَ وَ ما کُنْتُمْ
تحقیق من می‌دانم پنهان آسمانها و زمین را و می‌دانم آنچه آشکار می‌کنید و آنچه که

تَکْتُمُوْنَ ﴿۳۳﴾
پوشیده می‌داشتید ●

تفسیر و تبیین

و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکة ... (۳۱)

این جمله عطف است بر «قال انی اعلم مالا تعلمون» و معلوم می‌شود که خداوند متعال به محض تخلیق آدم، در جلوی او با فرشتگان مکالمه نمود. در حد وسط این دو جمله یک محذوف وجود دارد که نزد بعضی آیه با ملاحظه‌ی آن تقدیراً چنین است: «قال انی اعلم مالا تعلمون فخلق و علم آدم السماء». از این ثابت می‌شود خلقت آدم از مکالمه خداوند متعال با فرشتگان مؤخّر است.

نزد برخی دیگر آن محذوف چنین است: «... فخلق فسوّی فنفخ فیه الروح فعلم ...» و بعضی دیگر گفته‌اند: «فجعل فی الارض خلیفةً و علّم آدم الاسماء ...»

قراءات در «علّم»: «علّم» در قراءتی به صیغه مجهول (عُلِّمَ) خوانده شده است. اما بر طبق قراءت جمهور به صیغه‌ی معروف (عَلَّمَ) است.

و علّم آدم ... - «آدم» نزد بعضی بر وزن «فاعَل» و یک لفظ عجمی است.[1] اما اکثر مفسران گفته‌اند «آدم» بر وزن «افعل» و عربیست و مأخوذ از «اُدْمَه» به معنی گندمگون

۱. زمخشری چنین گفته است. (کشاف: ۱۲۹/۱).

می‌باشد.[1] بعضی گفته‌اند به معنی بیاض و سفیدی است و برخی دیگر به معنی قدوه و پیشوا گفته‌اند. برخی دیگر آن را مأخوذ از «أدیم الارض» می‌دانند. یعنی پوشش و قشر خارجی زمین. هر حصّه از قشر زمین که ظاهر باشد، به آن «ادیم» می‌گویند. طبق این قول، «آدم» علیه‌السلام بدین خاطر آدم نامیده شد که از خاک زمین (ادیم الارض) خلق شد. در حدیثی به روایت امام «احمد» و «ترمذی» چنین وارد شده است: «انه تعالی قبض قبضة من جمیع الارض سهلها و یسرها و خلق منها آدم هکذا جاء بنی آدم اخیافاً».[2] منظور از جمله‌ی آخر که بنی آدم همه برادران خیفی‌اند این است که چون انسانها نطفةً از پدران مختلف هستند ولی خلقةً و اصلاً مادرشان خاک است، گویا برادران خیفی هم هستند.

عده‌ای «آدم» را از «ادم» به معنی اُلفت و موافقت و مؤانست گفته‌اند. طبق این سخن، چون در طبع «آدم» الفت و مدنیت وجود دارد به او آدم می‌گویند.

الاسماء- جمع «اسم» است. در اینکه مراد از اسماء در این محل چه چیزی است، چند قول وجود دارد:

حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه می‌فرماید، منظور از اسماء، «اسماءُ ما کان و ما یکون الی یوم القیامة» می‌باشد. یعنی خداوند متعال به او اسماء و الفاظ تمام چیزها را به هر زبان و هر اصطلاحی که قرار بود تا قیامت پدید آیند، آموخت.[3]

امام «رازی» رحمهُ‌الله نوشته است، مراد از اسماء، صفات و نعوت و خواص اشیاء است. یعنی به او آموخت که مثلاً اسم فلان درخت در فلان زبان چیست و چه خواصی دارد و شرایط رشد آن و ... چه چیزهائی است. همین طور اسم و صفات و خواص سایر پدیده‌های عالم.[4] نزد بعضی منظور، زبانهای مختلف است. یعنی خداوند زبان تمام اولاد آدم علیه‌السلام را که در دنیا می‌آمدند، از عربی گرفته تا فارسی و عبرانی و یونانی و ... به او آموخت.

گروهی دیگر، مقصد از «اسماء» را ملائکه گفته‌اند و بعضی هم اسماء نجوم را

---

۱. مانند اشتقاق «یعقوب» از «عقب» و «ادریس» از «درس» و «ابلیس» از «ابلاس» (تفسیر ابی السعود: ۱۴۶/۱).
۲. این حدیث به الفاظ مختلف و اسانید متعدد روایت شده است (ر.ک: الدر المنثور: ۴۶/۱ و ۴۷ و ۴۹).
۳. زاد المسیر: ۶۲/۱. ۴. تفسیر کبیر: ۱۷۶/۲.

مراد گرفته‌اند.

«حکیم ترمذی» گفته است که منظور اسماء الهی می‌باشد.[۱] مختار محققان این است که منظور از اسماء اسمای تمام اشیای علویه، سفلیه، جوهریه، عرضیه و ... است و همه‌ی این اسماء در واقع اسمای الهی هستند. چون دال بر اسمای الهی می‌باشند و به همین خاطر گفته‌اند که اسمای الهی غیرمتناهی هستند.

و چنانکه عرفا عقیده دارند: «ما من شيءٍ یبرز للوجود من خبایا الجود الا و هو اسم من اسمائهٖ تعالیٰ و شأن من شئونه»:[۲] هیچ چیزی از نهانخانه‌های جود الهی به منصبه وجود نمی‌آید، مگر اینکه اسمی از اسمای او تعالی و شأنی از شئون اوست. آیه‌ی «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» [حدید: ۳] به همین حقیقت دلالت دارد.

کیفیت تعلیم اسماء به آدم علیه‌السلام

«تعلیم» عبارت است از: «فعل یترتّب علیها العلم غالباً»: شیوه‌ای که غالباً دانش به دنبال دارد. درباره‌ی کیفیت تعلیم اسماء به آدم از طرف خداوند متعال، اقوال متعددی نقل شده است. از آن جمله است:

۱ـ به قول بعضی: خداوند به مقتضی و ظرفیت استعداد بالقوه‌ای که در سرشت آدم علیه‌السلام نهاده بود، در سینه‌ی او علم ضروری و تفصیلی آن اسماء و مدلول‌ها و سایر خواص آنها را در وجودش خلق فرمود، نه اینکه ظاهراً و یا به تدریج او را تعلیم داد.

۲ـ به قول بعضی دیگر: خداوند فطرت و استعداد آدم علیه‌السلام را طوری خلق نمود که تمام علوم و اشیاء را مانند دستگاه ضبط صوت، درک و ضبط نمود و این تعلیم، الهامی بود.[۳]

---

۱. ر.ک: زاد المسیر + روح المعانی + تفسیر قرطبی: ۲۸/۱ + الدر المنثور: ۴۹/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۷۳/۱. در همین رابطه، شایان ذکر است که اشعری و جبایی و کعبی بر این نظر هستند که تمام لغات توقیفی هستند. یعنی طریق شناخت و فهم آنها منوط به تعلیم الهی است و خداوند متعال است که لغات را وضع و به انسانها یاد داده است. اما در مقابل، ابوهاشم و پیروانش عقیده دارند که لغات اصطلاحی بوده و واضع آنها انسان -یک نفر باشد یا یک گروه- است. (تفسیر غرائب القرآن: ۲۲۲/۱-۲۲۱).

۲. روح المعانی: ۲۲۴/۱.

۳. روح المعانی: ۲۲۴ + تفسیر ابی السعود: ۱۴۷.

ثم عرضهم علی الملائکة- ضمیر «هم» راجع به مسمیات است و تذکیر آن به اعتبار تغلیب عقلاء بر غیر عقلاء می‌باشد. نزد بعضی مرجع ضمیر «اسماء» است که در این صورت تذکیر ضمیر به اعتبار مسمیات می‌باشد.

عرضه‌ی اسماء به فرشتگان بدین معناست که خداوند متعال صورت آن اشیاء را برای فرشتگان ظاهر فرمود و آنگاه از آنان خواست اسم و حقایق هر کدام را اجمالاً بیان نماید.

فقال انبئونی باسمآء هؤلاء- خداوند برای تعجیز از فرشتگان چنین خواست نه به غرض نهادن تکلیفی که مالایطاق باشد و مقصد این بود که آنها را متوجه کند، وقتی نمی‌توانید حتی اسمای اشیاء را بیان کنید، چطور ممکن است حقیقت و خواص هر کدام را بدانید و بالاتر از آن چطور می‌خواهید خدمت خلافت به شما برسد. این موهبتی است که برای شما در نظر گرفته نشده است. چون استعداد و علم این امانت را ندارید. پس معلوم شد که علیرغم ادعایتان مبنی بر عاجز نبودن در خدمت، عاجز هستید.

«انبؤونی» از «انباء» است که نزد بعضی مطقاً به معنی اخبار (خبر دادن) است. اما نزد گروهی دیگر انباء عبارت است از: «اخبارٌ فیه اعلامٌ»: خبر دادنی که در آن علمی حاصل شود.

ان کنتم صادقین- در روایتی آمده است که فرشتگان قبل از آن گفته بودند: «ما الله خالقٌ خلقاً اکرم علیه منّا و لا اعلم»:[1] خداوند متعال هرگز مخلوقی کریم‌تر و داناتر از ما نخواهد آفرید. چنانکه از ظاهر سخن پیداست، این معصیت نبود بلکه فقط یک شبهه بود. لذا در اینجا خداوند به آنان می‌گوید، اگر در پندارتان صادق و از همه‌ی مخلوقات افضل هستید، اسمای این اشیاء را بگویید.

اما صحیح‌ترین توجیه چنانکه در توجیه سخن فرشتگان گفته شد این است که آنان خودشان را در خدمت آماده باش و فاقد عجز گفته بودند. اما در اینجا خداوند متعال می‌فرماید اگر واقعاً چنین است که می‌گویید، پس علم این اشیاء را بازگو نمایید.

---

۱. به تخریج ابن جریر از ابن عباس (الدر المنثور: ۱/۴۹).

و بدین طریق آنان را حالی می‌کند که در وجود شما برخلاف ادّعایتان عجز هست و بنا بر همین عجز قادر نیستید این امانت عظیم را بر دوش گیرید.

نزد «سیبویه» و جمهور نحویان بصره، جواب «اِنْ» محذوف است که پس از جمله‌ی شرطیه قرار دارد. یعنی: «ان کنتم صادقین فانبئونی». نزد نحویان کوفه و «ابو زید» و «مبرّد» جواب مقدم است که همان «انبؤنی» می‌باشد.

بعضی از مفسران «ان» را در اینجا به معنی «اذا» گفته‌اند. اما این یک توجیه نادرست است. و «ان» به معنی خودش است.

قالوا سبحانک لاعلم لنا- این جمله‌ای مستأنفه است. وقتی که خداوند فرمود: «انبئونی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین»، در ذهن این سؤال پیدا می‌شود که: «**فماذا قالوا اذ ذالک؟**»: فرشتگان در جواب این سؤال چه گفتند؟ و این آیه جواب اعتراف‌آمیز ملائکه است و مقصود از این اعتراف، اقرار به عجز از قبول عهده‌ی خلافت است. آنان جواب دادند که بار خدایا! تو راست می‌گویی. ما از قبول این وظیفه‌ی مهم عاجزیم و این سؤالی که تو می‌پرسی از علم ما برون است و علم ما فقط آن چیزی است که تو به ما آموخته‌ای.

لازم به ذکر است که همچنانکه اشاره رفت، علم ملائکه از قبیل علم استنباطی نیست. علمی است که تا خداوند متعال بر آن نیفزاید، آنان خود قادر به افزایش آن نیستند. اما بشر دارای علم استنباطی است و می‌تواند با اجتهاد و استنباط، حقایق را کشف نماید و علم خود را رشد دهد.

الا ما علمتنا- استثنای منقطع است و «الّا» به معنی «لکن» است. یعنی ما علم نداریم، لکن آن اندازه علم داریم که تو به ما یاد داده‌ای و حالا در اینکه چرا این علم را به ما (فرشتگان) ندادی و به انسان دادی، به ما مربوط نیست، چون:

«انک انت العلیم الحکیم»: تو در کارهایت دانا و حکیمی.

قال یآدم انبئهم باسمآئهم ... (۳۲)

یا آدم انبئهم- ضمیر «انبئهم» راجع به طرف ملائکه و مرجع ضمیر «باسمائهم»، مسمّیات است. وقتی فرشتگان به عجز خویش اعتراف نمودند، خداوند خطاب به

آدم علیه‌السلام فرمود، اسمای مسمّیات را به این فرشتگان خبر ده.

برخی گفته‌اند خداوند متعال سینه‌ی آدم علیه‌السلام راگشاده و شرح نمود و صورت و نقشه‌ی مسمّیات اشیاء را در سینه‌ی او گنجاند و آنگاه از اسماء و حقایق آنـها ازو سؤال نمود.

انسان ظاهراً موجودی کوچک و بسیار ضعیف است. اما در واقع عالم اکبر است. سخن عارفانه‌ی حضرت «علی» رضی‌الله‌عنه که فرمود: «و تزعم انک جِرمٌ صغیر- و فیک انطوی العالم الاکبر»[1] گویای همین حقیقت است.

بعضی از مفسران گفته‌اند که خداوند علم اجمالی اشیاء را در قلب حضرت آدم علیه‌السلام منکشف فرمود. نزد اهل کشف این یک موضوع طی شده است که چه بسا در کشف علم اجمالی یک چیز ظاهر می‌شود و تفصیل آن را خود صاحب کشف درک می‌کند.

این هم قابل توجه است که خداوند در قرآن هـر جـا پـیامبران را نـدا و خـطاب می‌کند، آنها را به نام یاد می‌کند به جز پیامبر علیه‌السلام که خطاب او هـمیشه بـه القـاب صورت گرفته است. در قرآن به جز از چند جای معدود، اسم رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم ذکـر نشده است و آن جاها هم غیر خطاب هستند. این نکته،گویای عظمت و شأن رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم است که در میان انبیاء علیهم‌السلام بی‌نظیر و استثنایی است.

قال الم اقل لکم ...- این سخن را تعجیزاً للملائکة و اثباتاً للحجّة می‌فرماید.

انی اعلم غیب السماوات و الارض- آیا در اینجا تمام غـیوبات مـنظور مـی‌باشد یـا بعضی از غیوبات مخصوص؟

گروهی قائلند که غیبِ سماوات، اشاره به میوه خوردن آدم و حوا علیهماالسلام از شجر ممنوعه و اخراج آنان از بهشت و غیب أرض، اشاره به قتل هابیل تـوسط بـرادرش قابیل می‌باشد.

گروهی دیگر گفته‌اند، منظور از غیب سماوات مقدرات بندگان است که خداوند متعال در ازل فیصله کرده است و منظور از غیب أرض، افعالی است که بندگان تـا

---

۱. یعنی: «توگمان می‌کنی که جرمی کوچک و حقیر هستی، در حالی که در وجودت عالم اکبر گنجانده شده است».

قیامت انجام می‌دهند.

عده‌ای دیگر گفته‌اند، مقصود از غیب سماوات، امور علوی هستند که حتی از ملائکه‌ی کرّوبین نیز مخفی می‌باشند و مراد از غیب ارض، علوم و حقایقی هستند که نه فرشتگان از آنها خبر دارند نه انبیاء و اولیاء.[1]

و ما تبدون و ماکنتم تکتمون- در تفسیری، مراد از «ما تبدون»، آن سخن ملائکه گفته شده است که گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها ...» و منظور از «ما تکتمون»، تصور فرشتگان که می‌پنداشتند هیچ مخلوقی از آنان کریم‌تر نیست.

بعضی دیگر گفته‌اند منظور از «ما تبدون» همان سخن فرشتگان (اتجعل فیها ...) است و مقصود از «ما تکتمون» فقط نیت ابلیس بود و ربطی به فرشتگان ندارد. وقتی خداوند متعال آنان را از تخلیق جدید آگاه کرد، ابلیس تصمیم گرفت که اگر آن مخلوق از او برتر باشد، قبولش نکند. خداوند از این نیت مخفی او آگاه بود ولی ملائکه از آن خبر نداشتند.[2]

صحیح‌ترین توجیه، همین قول است.

علوم و معارف

به مناسبت آیه‌ی مورد بحث، می‌توان درباره‌ی پنج مسئله بحث کرد که عبارتند از:

۱ـ فضیلت علم (دانستیم که فضیلت و ما به الامتیاز انسان از سایر مخلوقات بالأخص فرشتگان دو چیز است: ۱ـ علم اجتهادی و استنباطی، ۲ـ خلافت ارضی که مستلزم حبّ الهی می‌باشد).

۲ـ اقسام علماء (باید دانست که منظور از علمایی که در قرآن و احادیث مورد توصیف و تفضیل قرار گرفته‌اند، کدام صنف هستند).

۳ـ منفعت صحبت و مجالس علماء.

۴ـ حکایاتی چند که متعلق به علم و علما هستند.

---

۱. البحر المحیط: ۱۵۱/۱.

۲. تفسیر ابن کثیر: ۷۴/۱ + تفسیر غرائب القرآن: ۲۲۳/۱ + البحر المحیط: ۱۵۰/۱.

۵ـ این مسئله که آیا انسان برتر است یا مَلَک؟[1]

◻ مسئلهٔ اول (فضایل علم)

فضیلت «علم» هم از قرآن ثابت است و هم از سنت و هم از آثار صحابه رضی الله عنهم و همچنین از دیدگاه عقل و قیاس فضیلت علم یک موضوع بدیهی به شمار می‌رود.

الف ـ فضیلت علم در قرآن

آیه‌های بسیاری در قرآن مبین فضیلت علم هستند. بالأخص در پنج آیه که این مطلب به نصّ صریح و «عبارة النّص»[2] بیان شده است. این آیات در پنج دسته جای می‌گیرند:

۱ـ آیه‌هایی که در آنها لفظ حکمت آمده است. «حکمت» در قرآن، چنانکه امام «مقاتل» می‌گوید، به چهار معنا تفسیر می‌شود: ۱ـ مواعظ و نصایح قرآن کریم. مثلاً در آیه‌ی «و ما انزل علیکم من الکتب و الحکمة ...» [بقره: ۲۳۱] و نیز آیه‌ی «و انزل الله علیک اللکتب و الحکمة» [نساء: ۱۱۳] منظور از «حکمت» نزد اکثر مفسرین مواعظ قرآن می‌باشد. ۲ـ فهم و علم. مثلاً آیه‌ی سوره‌ی مریم «و آتینه الحکم صبیّاً» [۱۲] درباره‌ی حضرت «یحیی» عليه السلام و آیه‌ی سوره‌ی «لقمان»: «و لقد آتینا لقمان الحکمة» [۱۲] و آیه‌ی سوره‌ی «انعام»: «اولئک الذین آتیناهم الکتاب و الحکم» [۸۹] که در آنها «حکم» به معنای علم و فهم تفسیر شده است. ۳ـ نبوت و رسالت. مثلاً آیه‌ی سوره‌ی «نساء»: «فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمة» [۵۴] و آیه‌ی سوره‌ی «ص»: «و آتیناه الحکمة» [۲۰] درباره‌ی حضرت داود و آیه‌ی سوره‌ی «بقره»: «و آتاه الله الملک و الحکمة» [۲۵۱] درباره‌ی حضرت داود که در همه‌ی این آیات، حکم به معنی نبوت و رسالت است. ۴ـ قرآن کریم. مثلاً آیه‌ی سوره‌ی «نحل»: «ادعُ الیٰ سبیل ربک بالحکمة ...» [۱۲۵] و آیه‌ی سوره‌ی بقره: «و من یؤتَ الحکمة فقد اوتی خیراً

---

۱. در این مبحث عمدتاً از تفسیر کبیر امام رازی (ج: ۲، صص: ۱۷۸ به بعد) استفاده شده است.

۲. «عبارة النص» در تعریف فنی و اصولی خود عبارت است از: «ما سیق الکلام لأجلِهِ و اُرید به قصداً». یعنی مفهوم و مقصدی که سخن از اساس برای افادهٔ آن گفته می‌شود و قصد متکلم نیز دقیقاً همان مفهوم ظاهر کلام است. (اصول شاشی: ۲۹ + نور الانوار: ۲۱۵ + حسامی: ۲۰ + ...).

کثیراً» [۲۶۹]. که در این جاها حکمت به معنی قرآن کریم است.

چنانکه ظاهر است، حکمت در قرآن به چهار معنا به کار رفته است که منجمله‌ی آنها یکی «علم» است. ولی با تدبر و دقت ثابت می‌شود که اصل و مرجع تمام معانی چهارگانه همان علم است. خود تسمیه‌ی علم به «حکمت» دلیل برجسته‌ای بر عظمت و شأن علم است. با این همه، خود قرآن گویاست که انسان با آن عظمت علمی‌اش فقط بهره‌ی اندکی از «علم» دارد: «و ما اوتیتم من العلم الاّ قلیلاً» [اسراء: ۸۵].

در حدیث آمده است که وقتی حضرت «موسی» علیه السلام به معیت «خضر» علیه السلام سوار بر کشتی بودند، پرنده‌ای نوک بر آب زد (یا خضر سوزنی برگرفت و سرش را به آب زد و آن را بالا گرفت و به موسی نشان داد)، آنگاه «خضر» علیه السلام خطاب به «موسی» علیه السلام گفت: علم من و تو و تمام مخلوقات در مقابل علم خداوند متعال، حتی با این قطره آب هم مقایسه نمی‌شود.[۱]

اما با وجود این واقعیت، علم چنان ارزشمند است که خداوند همین بهره‌ی ناچیز را هم در حق انسان خیر کثیر گفته است. آنجا که می‌فرماید: «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» [بقره: ۲۶۹]. پس وقتی که این علم قلیل، خیر کثیر باشد ارزش و عظمت خود علم چقدر باید باشد خداوند برعکس علم، دنیا را با همه‌ی زرق و برق و تجهیزات ظاهری یک «متاع قلیل» گفته است.[۲] اما انسان غافل و از همه چیز بی‌خبر، به جای اینکه دنبال علم الهی که خیر کثیر است برود، تمام عمرش را صرف جمع امتعه‌ی دنیوی که به توصیف اله العالمین «متاع قلیل» است، می‌نماید!!

۲- آیه‌ی دوم که بر فضیلت علم نصّ صریح است، آیه‌ی سوره‌ی «زُمَر» است که می‌فرماید: «قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» [۹]. این تقابل دلالت بر عظمت و ارزش فوق العاده‌ی علم می‌نماید. (در قرآن هفت چیز به صورت تقابل آورده شده است: یکی علم که آیه‌ی مذکور است، دوم؛ حلال و حرام: «قل لا

---

۱. صحیح بخاری، به روایت سعید بن جبیر از ابن عباس رضی الله عنهما: ۲/ تفسیر (تفسیر سوره‌ی کهف، احادیث شمارهٔ ۲۴۷ و ۲۴۸).
۲. «قل متاع الدنیا قلیلٌ ....» (نساء: ۷۷).

یستوی الخبیث و الطّیّب» [مائده: ۱۰۰]، سوم؛ صالح و فاسد: «والله یعلم المفسد من المصلح» [بقره: ۲۲۰]، چهارم؛ کور و بینا: «قل هل یستوی الأعمیٰ و البصیر» [انعام: ۵۰ - رعد: ۱٦]. پنجم؛ نور و تاریکی: «هل تستوی الظّلمات و النور ...» [رعد: ۱٦]، ششم؛ جنت و جهنم و هفتم؛ سایه‌ی خنک و گرمی که می‌فرماید: «و لا الظّل و لا لحرور» [فاطر: ۲۱] در تمام این تقابل‌ها، مراد بیان امتیاز یکی در مقابل دیگری است. بنابراین علم در مقابل نادانی فضیلت است).

۳- آیه‌ی صریح دیگر، در سوره‌ی «نساء» است. آنجا که می‌فرماید: «یا آیها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الأمر منکم» [۵۹]. در اینجا منظور از «اولوالأمر» بنا به صحیح‌ترین قول، علماء می‌باشند.[1] زیرا اطاعت علما حتی بر پادشاهان و اُمرا نیز لازم است. چون در هر نظام حکومتی، پایه و رکن اصلی، قوه‌ی قضائیه است که گردانندگان آن علماء هستند. اما هیچگاه نمی‌توان گفت که علم تابع حکومت است. در تاریخ به کثرت می‌خوانیم که عالمی بر حاکمی به سبب خلاف‌کاری، حکم شرعی اجرا نموده است. اما هرگز ثابت نیست که یک حاکم بر عالمی حکم نموده باشد، مگر به ناحق و به ظلم. پس که حاکِم اصلی در دنیا علم است.

در حقیقت، علمای ربانی و اولیای خداوند و صالحان و مجاهدان، مظهر قوه‌ی علمیه‌ی خداوند متعال هستند.

در همین آیه می‌بینیم که پس از اطاعت خداوند و رسول، اطاعت از اولوالأمر ذکر شده است و این مرتبه‌ی شامخ علما را می‌رساند که پس از الله و رسول، در درجه‌ی سوم مقام آنهاست. در آیه‌ای دیگر آمده: «شهدالله انه لا اله الاّ هو و الملائکة و اولوالعلم ...» [آل عمران: ۱۸] که بعد از ملائکه، درجه‌ی علماء قرار داده شده است. در آیه‌های دیگری، علماء در درجه‌ی دوم و پس از ذات خداوند ذکر شده‌اند. مانند آیه‌ی: «و ما یعلم تأویله الاّ الله، و الرّاسخون فی العلم» [آل عمران: ۷۰] و آیه‌ی: «قل کفی بالله شهیداً بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب» [رعد: ۴۳].

---

۱. ر.ک: تفسیر متداول.

۴ـ خداوند در سوره‌ی «مجادلة» می‌فرماید: «یرفعِ الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوالعلم درجٰتٍ ...» [۱۱].

مفسرین بعد از تدقیق نظر گفته‌اند که به استقصاء، چهار گروه هستند که خداوند در قرآن کریم به آنها وعده‌ی درجه‌های زیاد (درجٰت) داده است این گروه‌ها عبارتند از:

۱ـ مؤمنین: «انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم ... لهم درجٰتٌ عند ربهم ...» [انفال: ۲]. این آیه مخصوص برای بیان فضیلت مؤمنان بدر است.

۲ـ عموم مجاهدین ـ «و فضّل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیما ● درجٰتٍ منه و مغفرة و رحمةً ...» [نساء: ۹۵ و ۹٦].

۳ـ صالحین ـ «و من یأته مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئک لهم الدرجات العلی» [طه: ۷۵].

۴ـ علماء ـ «و الذین اوتوالعلم درجت» [مجادله: ۱۱].

اگر دقت شود مدار همه‌ی این گروهها، علم است. بدری‌ها، عالم بودند و صلحاء و مجاهدین نیز به برکت علم و تشویق علماء، به کارهای نیک و جهاد روی می‌آورند. بنابراین مقام علم از همه‌ی این چیزها بالاتر است.

۵ـ در سوره‌ی «فاطر» می‌فرماید: «انّما یخشی اللهَ من عباده العلماءُ» [۲۸]: فقط علماء هستند که آن طور که شایسته‌ی خشیت است از خداوند می‌ترسند.

به طور کلی در قرآن پنج منقبت بزرگ برای علماء تنصیص شده است که به عبارت مختصر عبارتند از: ۱ـ ایمان (والراسخون فی العلم یقولون آمنّا به ...). ۲ـ توحید (شهدالله انه لا اله الا هو ...). ۳ـ بکاء برای خداوند متعال (ان الذین اتوا العلم من قبله اذا یُتلی علیهم ... یخرّون للأذقان یبکون ـ اسرا: ۱۰۹). ۴ـ خشوع (ان الذین اتوا العلم من قبله ... و یزیدهم خشوعاً ـ اسراء: ۱۰۹). ۵ـ خشیت الهی (انما یخشی الله من عباده العلماء).

این آیه‌ها نمونه‌ی آیه‌هایی بودند که به طور خاص درباره‌ی فضیلت علم و علماء آمده‌اند. مسلم است که آیه‌های بسیار دیگری وجود دارد که از آنها، به اشاره یا به کنایه این فضیلت به اثبات می‌رسد.

ب) فضیلت علم در احادیث

از آن حضرت ﷺ احادیث زیادی در باب فضیلت علم روایت شده است. در اینجا پاره‌ای از مجموع بی‌شمار آنها را یادآور می‌شویم.

● مفهوم حدیث مروی از ثابت بنانی از «أنس» رضی الله عنه است این که: آن حضرت ﷺ فرمود: هر که دوست دارد. به آزاد شدگان خداوند از آتش جهنم نگاه کند به طالبان علم نظر بیندازد. «قسم به ذاتی که روحم در قبضه‌ی اوست، هیچ طالبی نیست که به غرض حصول علم به سوی عالمی قدم برمی‌دارد، مگر اینکه به هر قدم، ثواب عبادات نافله‌ی یک سال برایش ثبت می‌شود و به هر رفت و آمد به مدرسه، باغی بزرگ برایش تهیه می‌شود و بر زمین که راه می‌رود، فرشتگان برایش دعای مغفرت می‌کنند و صبح و ظهر فرشتگان گواهی می‌دهند به اینکه او آزاد کرده‌ی خداوند متعال (از دوزخ) است».[1]

ظاهر است که این مژده‌ی بزرگ برای عالم و طالبی است که به غرض و نیت صحیح علم بیاموزد. آنکه هدفش خالص است، در حین طلب مشتاقانه و عاشقانه کار می‌کند. مرتکب کارِ بد نمی‌شود، کسالت ظاهر نمی‌کند و در راه درس و تحصیل، نه خواب مانعش می‌شود و نه خورد و نوش. بلکه با عشق و علاقه تا رسیدن به هدف زحمت می‌کشد. نیت هر کس از عملش ظاهر می‌شود. به قول معروف: «آنکه شیداست، به رنگش پیداست».

● حضرت «أنس» رضی الله عنه از آن حضرت ﷺ روایت می‌کند که فرمود: «اگر شخصی اولاً علم را به غرض دنیا طلب کند ولی در آخر متوجه شود و نیتش را اصلاح کند، از دنیا خارج نمی‌شود (نمی‌میرد) مگر اینکه علمش او را به جانب خدای ذوالجلال می‌کشاند و از جهنم نجات می‌دهد. (اوکما قال علیه الصلاة و السلام).

● از «حسن بصری» رحمهُ‌الله‌علیه مرفوعاً مرویست: «هر که در حین تحصیل علم که آن را به نیت خوب (رضای خدا و ثواب و اصلاح خویش و دیگران و احیای اسلام) دنبال کرده است بمیرد، درجه‌اش در جنت به قدری بلند می‌شود که از انبیاء

---

۱. به تخریج فقیه ابو لیث سمرقندی در «تنبیه الغافلین»: ۲٦٧ - ۲٦٦ - طبع بیروت (دارالجیل).

علیهم‌السلام فقط یک درجه کم خواهد داشت و آن نبوت است.»[۱]

● حضرت «ابوموسی» رضی‌الله‌عنه روایت می‌کند، رسول خدا ﷺ فرمود: «روز قیامت که بندگان محشور می‌گردند، خداوند به فرشتگان دستور می‌دهد که علمای حقانی را جمع کنند. چون علماء آورده می‌شوند خطاب به آنان می‌فرماید: ای معشر علماء! من در سینه‌ی شما نور خودم (علم) را ننهاده‌ام مگر اینکه شما را لایق آن دانسته‌ام. بدانید، من سینه‌ای را که در آن نور خودم را داخل کرده‌ام، هرگز عذاب نخواهم داد. پس بدون محاسبه وارد جنت شوید».

● نبی کریم ﷺ فرمودند: «عالمی که به تعلیم و تبلیغ اشتغال دارد، چون می‌میرد، تمام مخلوقات خداوند متعال در سوگ او گریه می‌کنند. حتی پرنده‌ها در آسمان و ماهیان در دریا و حیوانات در جنگل و ....».

یعنی عالم چنان فضیلت دارد که تمام کائنات از وجود او فایده می‌برند و قاعدتاً آنکه برای همه مفید بوده است، همه در فراقش می‌گریند.

● حضرت «ابوهریره» رضی‌الله‌عنه از آن حضرت علیه‌السلام روایت می‌کند که فرمود: «نماز پشت سر یک عالم ربانی، بسان نمازی است که پشت سر یک نبی خوانده می‌شود.»

نماز کم درجه‌ترین پیامبر، از نمازهای هزار سال یک شخص صالح افضل است. پس هر که پشت سر یک نبی نماز می‌خواند، گویا نمازهای هزار سال یک فرد عادی را یکجا خوانده است. فضیلت صحابه رضی‌الله عنهم نیز به صحبت و نمازهای آنان است که به امامت رسول الله ﷺ برگزار می‌شد. نه به کثرت عبادت. مثلاً «ابوحنیفه»[۲] و «سری سقطی»[۳] ظاهراً بیشتر عبادت می‌کردند. اما کجا نماز اینان و کجا نماز آنان؟! گفته‌اند: برای اثبات فضیلت حضرت «معاویه» رضی‌الله‌عنه همین قدر کافیست که بگوئیم

---

۱. سنن دارمی به روایت حسن بصری رحمهُ‌الله مرسلاً.

۲. امام ابوحنیفه رحمهُ‌الله‌علیه همان طور که در علم و فقاهت سرآمد علماء در تمام قرون و اعصار است، عبادت و خوف الهی او نیز ضرب‌المثل روزگار بود. به طوری که او را «وَتَد» می‌گفتند. به تواتر ثابت شده است که ایشان چهل سال نماز فجر را به وضوی عشاء می‌خواندند. مورخین و تذکره نویسان دربارهٔ عبادت او فصل مستقل ترتیب داده‌اند. (ر.ک: تاریخ بغدادی: ۳۵۲/۱۳ + مناقب الامام ابی حنفیة، ذهبی، ص: ۱۲ + عقود الجمان، ص: ۲۱۱ + ...).

۳. امام عابد و زاهد و عارف، مرید معروف کرخی، خال جنید بغدادی و شیخ و استاد او. متوفای ۲۵۳ هـ (ر.ک: حلیة الاولیاء، ج: ۱۰، ولی شمارهٔ ۴۶۹ + نفحات الأنس، حضرت شمارهٔ ۳۶ + تذکرة الاولیا).

یکی از نمازهایش پشت سر رسول الله ﷺ از نمازهای چندین سال دیگران افضل است. در حالی که صدها نماز را به امامت آن حضرت علیه‌السلام انجام داده است.

پس اگر عالمی به معنای واقعی عالم باشد و یا طالب علمی که واقعاً در طلب علم صادق و مخلص باشد، امامت او در نمازها مثل امامت انبیاست. بالأخص طالبی که مسافر و در جستجوی علم از خانه و کاشانه به دور باشد.

عموی بزرگوارم، مولانا «گل محمد» رحمهُ‌الله‌علیه می‌گفتند: آنگاه که در دهلی بودم، در کنار شغل تدریس در مدرسه‌ی حضرت مولانا مفتی «کفایت الله» رحمهُ‌الله، پیشنماز یک مسجد نیز بودم. می‌دیدم یکی از خلفای قطب ارشاد، حضرت «گنگوهی» می‌آید و پشت سر من اقتدا می‌کند. یک روز به او گفتم: شخصیت کاملی مانند شما چطور گوارا می‌کند که پشت سر چون منی نماز بخواند. در حالی که مساجد دیگر با ائمه‌ی دیگر نیز هست؟ گفت: تو نمی‌دانی که منزلت تو چیست؟ تو یک عالمی و نماز پشت سر یک عالم، مانند نمازی است که پشت سر یک نبی خوانده می‌شود. اگر چه در مساجد دیگر نیز عالم هست، ولی تو مسافری و همین امتیاز ترا به نظرم از دیگران برتر نشان می‌دهد و به همین خاطر من نماز پشت ترا از نماز با دیگران ترجیح می‌دهم.

● از «ابن عمر» رضی‌الله‌عنه مرفوعاً روایت شده است: «فضیلت عالم بر عابد، به هفتاد درجه است و فاصله‌ی هر درجه تا درجه‌ی بالاتر به قدر مسافتی است که یک اسب تیز رفتار در مدت هفتاد سال می‌پیماید.»

حکمت این گفته این است که عابد فقط در فکر ترقی و نجات خویش است و چون علم ندارد نمی‌تواند درصدد نجات دیگران برآید. اما عالم ربانی و با عمل در کنار اینکه عابد است، با تعلیم و تبلیغ، مکر و دسایس شیطان را که به صورت کفر و شرک و بدعت و گناه برای مردم آماده می‌کند، خنثی می‌کند. گویا او در صف انبیاء علیهم‌السلام ایستاده و با شیطان مبارزه می‌کند. اگر مجاهدان با کفار مبارزه و مقاتله می‌کنند، عالم دین، با رئیس کفار (شیطان) مبارزه می‌کند.

● «حسن بصری» رحمهُ‌الله مرسلاً روایت می‌کند که آن حضرت علیه‌السلام دعا کردند: رحمت خدا باد بر خلفای من! صحابه رضی‌الله‌عنهم عرض کردند: خلفای تو چه کسانی هستند



یا رسول الله ﷺ؟ فرمود: آنان که زنده می‌کنند سنت‌های مرا و بندگان خدا را دین می‌آموزند.

● در یک حدیث مرفوع آمده است: «هر کسی از خانه به هدف طلب علم خارج شود تا باطل را محو سازد یا گمراهی را هدایت دهد، عمل یک روز او مساوی با عبادت چهل سال دیگران است.»

● آن حضرت ﷺ وقتی حضرت «علی» ﷺ را به یمن فرستاد، به او فرمود: «ای علی! اگر خداوند بنده‌ای را به وسیله‌ی تو هدایت نماید، برای تو بهتر از تمام دنیایی است که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کند.»[1]

● از «ابن مسعود» ﷺ روایت شده که رسول اکرم ﷺ فرمود: «هر کس علم را بطلبد تا به ذریعه‌ی آن بندگان خدا را به طرف خدای متعال دعوت دهد و خودش را اصلاح کند، گویا آن کس خلیفه‌ی هفتاد پیامبر است.» -بلکه خلیفه‌ی تمام انبیاء بالأخص رسول اکرم ﷺ می‌باشد.

● حضرت «عامر جهنی» مرفوعاً نقل می‌کند: «روز قیامت، آنگاه که همه محشور می‌گردند و حساب و کتاب شروع می‌شود، خداوند متعال دستور می‌دهد تا خون شهداء و مرکب مداد علما را با هم بسنجند. وقتی جوهر مداد عالم در یک کفه و خون شهید در کفه‌ای دیگر گذاشته می‌شود، جوهر مداد عالم ترجیح می‌یابد.»

و این برای بیان فضل عالم بر شهید است. در نظر عموم مردم، مقام شهید بالاتر از عالم است و فکر می‌کنند پس از انبیاء ﷺ، مرتبه‌ی شهداست. اما از این حدیث ثابت می‌شود که علما از شهدا برتری دارند.

● حدیث مشهوری از «ابو واقد لیثی» نقل شده است که بدین شرح می‌باشد: رسول الله ﷺ در جلسه‌ای با صحابه ﷺ نشسته و سخن می‌گفت. مردی آمد و در وسط مجلس جایی پیدا کرد و نشست. یکی دیگر آمد و در عقب مجمع نشست. لحظه‌ای بعد نفری دیگر آمد اما باز راهش را گرفت و رفت. آن حضرت ﷺ فرمود: آیا شما را از حال این سه نفر آگاه نسازم؟ فرمودند: بلی یا رسول الله ﷺ. فرمود:

---

۱. و در روایتی آمده است: «... برای تو بهتر از شتران سرخ است.» (متفق علیه).

آنکه آمد و در صف نشست، در میان رحمت خدا نشست و خدا برای او مرتبه و مقامی معین فرمود. آنکه بنا به خجالت در عقب نشست، خداوند متعال نیز از او شرمش آمد و اما نفر سوم، از مجلس ذکر و علم اعراض کرد پس خداوند متعال نیز به رحمت از او اعراض نمود.[1]

● روایتی از «ابن عباس» رضی الله عنه و «ابوهریره» رضی الله عنه حاکیست که رسول الله ﷺ در اثنای آخرین خطبه‌ی معروفش که یک روز قبل از رحلت ایراد فرمودند، بیان داشت: «هر که محض به رضای خداوند متعال و تعلیم و ارشاد بندگان علم فراگیرد و عجز و نیاز اختیار کند و کبر و غرور را کنار بگذارد، در جنت به اعتبار ثواب و رفعت مقام کسی از او بالاتر نیست و هیچ درجه‌ای در جنت نیست مگر اینکه بهترین و بالاترین آنها برای صاحب علم است.»

● حضرت «ابن عمر» رضی الله عنه مرفوعاً روایت می‌کند: وقتی که قیامت فرا می‌رسد و همه از قبرها حشر می‌گردند، قریب عرش الهی مجلس بزرگی منعقد می‌گردد که در آن منابر و کرسی‌هایی طلایی با قبه‌هایی نقره‌ای و مزین به یاقوت و درّ و زمرّد نصب می‌نمایند و فرشهای سندس و استبرق پهن می‌کنند. آنگاه یک منادی اعلان می‌کند: «کجایند آنان که محض به رضای خداوند متعال علم را به امت محمد رسانده‌اند؟» وقتی علماء انتخاب می‌شوند، به آنها گفته می‌شود: «اجلسوا علی هذه المنابر فلا خوف علیکم ذالک الیوم حتی تدخلوا الجنة»:[2] بر این منابر بنشینید و هیچ خوفی نخواهید داشت تا اینکه وارد جنت شوید.

● در روایتی آمده است: حضرت «عیسی» علیه السلام توصیف امت محمد علی صاحبها الصلاة و السلام را در کلمات خداوند متعال چنین شنید: «امت محمد هم عالم‌اند و هم حکیم. گویا آنان در علم فقه پیامبرانند. صفت‌شان این است که به رزق کم از دنیا قناعت می‌کنند و خداوند متعال از آنان به عمل کم راضی می‌شود. من آنان را به برکت «لا اله الاّ الله» داخل جنت کنم.»[3]

---

۱. صحیح بخاری: ۱/کتاب العلم + صحیح ابن حبان: ۱/کتاب العلم.
۲. به تخریج ابو نُعیم اصفهانی در «حلیة الاولیاء»: ۲۵۵/۷ -طبع بیروت (دارالفکر)، ۱۴۲۰ هـ ۲۰۰۰ م.
۳. ابن کثیر، قصص الانبیاء: ۴۶۲/۲.

● در حدیثی دیگر صفات و فضیلت علم و عالم چنین گفته شده است: «هر که در طلب علم پاهایش غبارآلود شود، خداوند متعال جسد او را بر جهنم حرام می‌سازد. کراماً کاتبین برایش دعای استغفار می‌خوانند. اگر بمیرد، شهید است و قبر او باغی از باغهای بهشت می‌شود و به قدری توسعه داده می‌شود که تا چهل قبر از سمت راست و چپ و جلو و عقب او به نور او منور می‌شوند (به شرطی که در آنها مسلمانان باشند) و خواب عالم ربانی عبادت، گفتگوی او تسبیح، نَفَس او صدقه و هر قطره اشکی که از چشمش بریزد، دریایی از جهنم را خاموش می‌گرداند. هر کس به عالمی توهین کند، گویا به علم توهین کرده است و هر که به علم توهین نماید، گویا به نبی اهانت کرده و کسی که نبی را اهانت کند، به جبرئیل اهانت کرده است و هر که به جبرئیل اهانت کند، گویا به الله اهانت روا داشته است و آن کس که به الله توهین کند، الله او را در قیامت ذلیل می‌سازد.»

● در حدیثی دیگر آمده است: آن حضرت عليه السلام فرمود: «آیا بگویم که سخی‌ترین شخص کیست؟» صحابه رضی‌الله عنهم گفتند: بله یا رسول الله ﷺ. فرمود: «سخی‌ترین ذات، خداوند متعال است و از میان اولاد آدم، من و پس از من کسی است که علم بیاموزد و آن را در میان مردم نشر نماید. چنین کسی در روز قیامت در حالی حشر می‌گردد که به تنهایی امتی بزرگ همراهش است و نیز کسی که در تمام عمر جهاد کند و در آخر شهید شود.»

● در روایتی، آن حضرت عليه السلام فرمودند: «سه گروه چنان‌اند که خداوند اجازه می‌دهد تا در حق افراد امت شفاعت نمایند و آن سه گروه، انبیاء و علماء و شهدا هستند.»

● حضرت «ابوهریره» نقل می‌کند: رسول اکرم ﷺ فرمود: وقتی انسان می‌میرد، سلسله‌ی اعمال او منقطع می‌شود. مگر سه چیز که پس از مرگ او هم، فایده می‌رساند: صدقه‌ی جاریه و علمی که به دیگران آموخته است و فرزند صالح که برایش دعا می‌کند.[1]

---

۱. صحیح مسلم.

● فرمودند: «عالمی که در پرتو علم تعلیم و تبلیغ نماید، خلیفه‌ی خدا در روی زمین و خلیفه‌ی کتاب خدا و خلیفه رسول خداست.» و فرمود: «خداوند دنیا را برای بندگان مثل سم آفریده است. پس به قدر کفاف و مختصر از آن برگیرید و خود را در آن کاملاً غرق نکنید و بیشترین قسمت زندگیتان را برای طلب علم و تعلیم آن صرف نمائید.»

● همچنین مرفوعاً روایت شده است: «تک تک افراد امت سعی کنید عالم باشید و الا طالب علم باشید و الا سامع باشید»[1] و در روایتی دیگر اضافه آمده است که: «و اگر هیچ کدام از اینها نمی‌شوید، حداقل سعی کنید که هم مجلس و معتقد علماء باشید، اما از صنف پنجم نباشید که در آن صورت هلاک می‌شوید».[2]

● روایت مرفوع دیگری چنین گویاست: «خداوند متعال در هر شبانه‌روز بر زمین هزار رحمت می‌فرستد. از این هزار رحمت نه صد و نود و نه (۹۹۹) مختص علما و طلاب علم و نیز برای مؤمنانی که پیرو آنها هستند، می‌باشد و یکی دیگر برای تمام اهل دنیاست؛ کافر باشند یا فاسق و غیره».

● آن حضرت ﷺ فرمودند: «روزی از جبرئیل پرسیدم: از اعمال امت من کدام عمل افضل است؟ گفت: علم. گفتم: بعد از علم؟ گفت: نظر بر چهره‌ی عالم ربانی و نشستن در مجلس او. باز پرسیدم: بعد از آن چه؟ گفت: زیارت و دیدار عالم و گفت: یا رسول الله ﷺ ! هر که خاص به رضای خدا و به هدف اصلاح نفوس مسلمین نه برای جمع کردن اسباب بی‌ارزش دنیوی علم بیاموزد، من ضامن هستم که او را به جنت ببرم.»

● در روایتی آمده است: «رسول اکرم ﷺ نشسته بود و مردی از ایشان سؤال می‌کرد و آن حضرت می‌پرسد و او جواب می‌گفت. در این اثناء وحی نازل شد و خبر داد که این آخرین لحظات زندگی آن مرد است و به او خبر ده و بگو تا به بهترین

---

۱. حلیة الاولیاء: ۱۹۲/۳ + مجمع الزوائد: ۱۲۷/۱.

۲. معجم صغیر طبرانی: ۹/۲ -طبع بیروت (دارالفکر)، ۱۴۱۸ هـ ۱۹۹۷ م. + حلیة الاولیاء: ۲۳۷/۷. ابونعیم در همین کتاب آورده است: مسعر به عطاء (راوی این حدیث) گفت: ما نمی‌دانیم منظور از نفر پنجم کیست. تو این را هم برای ما واضح کن. گفت: نفر پنجم آن است که با علم و علما دشمنی و بغض می‌ورزد.

عمل مشغول شود. اتفاقاً وقت عصر بود. آن حضرت علیه‌السلام جریان را به مرد گفت. او پرسید: «مرا به بهترین عمل راهنمایی کن». آن حضرت علیه‌السلام فرمود: «به تعلم مشغول باش» و توضیح داد که به یادگیری قرآن یا حدیث مشغول شود. به محض این فرمان، مرد از سؤال کردن منصرف شد و نزدیکی از اصحاب صفّه به فراگیری قرآن مشغول شد و قبل از غروب آفتاب در حالی که مشغول یادگیری قرآن بود، وفات یافت.

حدیثِ صریح هست که در خزانه‌ی خداوند و رسول پرارزش‌ترین گوهر علم است. چنانکه از حدیث فوق برمی‌آید، اگر چیزی دیگر ارزشمندتر از علم بود، آن حضرت علیه‌السلام حتماً به آن مرد در آخرین ساعات زندگیش متذکر می‌شد.

● در حدیثی آن حضرت علیه‌السلام خطاب به «علی» کرم الله وجهه فرمود: «ای علی! توحید را خوب یاد بگیر و حفظ کن که این سرمایه‌ی منست که با خود به دنیا آورده‌ام. و عمل را لازم گیر که قصد منست و نماز را قائم دار که مایه‌ی خنکی چشم منست و رب را یاد کن و که یاد او موجب بینایی قلب است و علم فراگیر که میراث منست.»

همه‌ی روایات مذکور در بیان فضیلت علم و عالم بودند که حکم مشتی نمونه از خرواری را دارد. البته از اینها بعضی روایات صحیح و بعضی دیگر ضعیف‌اند.[1] ولیکن چون اگر حدیث ضعیف شاهد و مؤید داشته باشد، در بیان فضایل می‌توان آن را نقل و روایت کرد و در این باب به آنها استناد جست.

در کتب سماوی پیشین نیز در همین باب سخنانی وجود دارد که بی‌مناسبت نیست از آنها نیز قسمتی را نقل نماییم.

در تورات خداوند متعال به حضرت موسی علیه‌السلام دستور داده بود: «عظّم الحكمة». یعنی علم را تعظیم کن. و ثابت است که این پیامبر اولوالعزم برای کسب علم چنان تلاش نمود که حتی برای یادگیری فقط سه مسئله از خضر علیه‌السلام همراه حضرت یوشع علیه‌السلام پیاده سفری طولانی نمود، در حالی که توشه‌ی سفرشان فقط یک ماهی بود و بس. در زبور خطاب به حضرت داود علیه‌السلام، آمده بود: ای داود! به احبار و رهبان

---

۱. لازم به یادآوری است که مؤلف محترم احادیث را نقلاً عن الرازی (در تفسیر کبیر) یادآور شده‌اند. چنانکه ملاحظه شد ما فقط به مخارج بعضی از آنها -به حسب وسع و دسترسی به مخارج- در پانوشت اشاره کرده‌ایم.

بنی‌اسرائیل بگو که بروند و متقین را تعلیم نمایند و اگر در میان آنها متقی نباشد، با علمای آنها گفتگو کنند و اگر علما نباشند، عقلایشان را موعظه کنند که تقوی و علم و عقل نجات دهنده‌ی بنده هستند. در انجیل فرموده بود: «وای بر کسی که علم را فرا می‌گیرد ولی در آن مسیر تلاش نمی‌کند.» یعنی در تعلیم و تبلیغ سُستی به خرج می‌دهد. در این صورت او با جاهلان به آتش جهنم می‌افتد.

ج) فضیلت علم در آثار صحابه رضی الله عنهم

آثار منقول از صحابه رضی‌الله عنهم و تابعین در مورد فضیلت علم و فضل علماء به حدی زیاد است که امکان حصر و قید ندارند. در اینجا به عنوان نمونه فقط دو مورد از آن آثار فراوان نقل می‌کنیم.

۱ـ حضرت «عمر فاروق» رضی الله عنه فرمودند: گاهی انسان با باری از گناهان زیاد به مقدار کوه تهامه از خانه به قصد شرکت در مجلس عالمی خارج می‌شود تا چیزی یاد بگیرد. چون چنین می‌کند و سخن عالم را گوش می‌کند، به خانه برمی‌گردد در حالی که گناهانش از بین رفته‌اند. پس خودتان را از مجالس علماء جدا نکنید. خداوند در زمین هیچ خاکی را محترم‌تر از خاکی که عالم بر آن نشسته نیافریده است.

۲ـ «کمیل بن زیاد» روایت می‌کند: یک روز حضرت «علی» رضی الله عنه دست مرا گرفت و از مسجد به طرف جایی که جلسه می‌گرفتیم، خارج شدیم. چون از مسجد خارج شدیم، آهی کشید و گفت: این قلب‌ها، ظروف هستند. اکنون متوجه‌ی قلبت باش تا چند نصیحت بکنم. بندگان خدا سه کس هستند: عالم ربانی و متعلم که بر راه نجات قدم گذاشته و عوام که به دنبال هر کسی می‌افتند و ثبات ندارند. ای کمیل! علم بهتر از ثروت است. چون علم حافظ توست ولی تو حافظ مال می‌شوی ... از اینان، کسانی که در نزد خداوند واقعاً بنده حساب کرده می‌شوند و مقبول بارگاه هستند، دو نفر اولی هستند.

د) مرتبه‌ی علم از نظر عقل

عقلاً نیز فضیلت و شرف علم بدیهی است. به طوری تاکنون هیچ انسانی خوبی و

پربها بودن علم را انکار نکرده است. چون به خوبی می‌داند که ما به الامتیاز و اصل شرافت انسانی علم است و بدون آن این موجود ناطق فرقی با سایر حیوانات نخواهد داشت.

انسانها به برکت علم، در دنیا و آخرت کامیاب می‌گردند. نعمتهایی که ما در دنیا از آنها بهره‌مندیم جلوه‌هایی تبلور یافته از علم و دانش است. بدون علم راه از بی‌راهه مشخص نمی‌گردد و آدمی در گرداب جهل و وحشت غرق خواهد شد. بنابراین عقلاً ارزش علم مسلم است و در این باره هیچ جای بحث نیست.

◻ مسئلهٔ دوم (اقسام علما)

دانستن این مسئله نیز مهم است که فضیلتی که در آیات و احادیث و کتب پیشین و آثار صحابه ﷺ مرویست، در حق کدام نوع عالم مصداق پیدا می‌کند. آیا همه‌ی آن کسانی که علم می‌آموزند، مشمول این فضایل قرار می‌گیرند، یا این مرتبه‌ی بزرگ و مخصوص فقط برای طبقه‌ی بخصوص و واجد شرایطی از علماء گفته شده است؟

واقعیت این است که این همه مژده و فضایل، برای علمای واجد شرایط است و برای هر عالمی نیست.[1] به قول شاعر: نه هر که ورقی خواند، معانی دانست.

برای اینکه علمای با فضیلت را بدانیم، بسیار ضروری است که اقسام کلی علماء را بدانیم.

در کلی‌ترین تقسیم، علماء را سه دسته کرده‌اند:

۱ - عالم بالله و غیر عالم بامر الله.

۲ - عالم بامر الله و غیر عالم بالله.

۳ - عالم بالله و بأمر الله.

و حالا توضیح این سه گروه:

۱ - منظور از عالم بالله و غیر عالم بامرالله کسی است که قلبش مملو از معرفت

---

۱. بسیاری از احادیث به این واقعیت دلالت صریح دارند و مؤلف محترم تعدادی از آنها را متذکر شدند.

خداوند متعال است. در وجود او چاشنی عشق الهی غلبه کرده و در دل چنان به ذکر و یاد و مشاهده‌ی نور جلال و جمال و صفات کبریایی اله العالمین مشغول و مستغرق است که به امور دنیوی التفاتی ندارد. اما از شریعت فقط اعتقاد صحیح و علم حلال و حرام را دارد و به اصطلاح عالم کامل و ملا نیست.

۲ - عالم بامرالله و غیر عالم بالله، کسی است که علوم رسمی و ظاهری متداول را فرا گرفته و در میدان علم تبحر کامل کسب کرده است و آگاه به حقایق مسایل است. اما عارف و ذاکر نیست و در صحبت کاملان وقت نگذارنده است تا حالات قلبش تغییر نماید. چنین کسی فقط در محدوده‌ی علوم رسمی قرار دارد و از اسرار جمال و جلال و کبریای الهی خبر ندارد.

۳ - عالم بالله و بأمرالله، شخصی است که در هر دو جنبه کامل است. او علم ظاهری را فراگرفته و در آن مهارت کافی حاصل کرده است و راه معرفت را نیز طی کرده و از حقایق و اسرار الهی آگاه است. چنین کسی کبریت احمر و درّ یتیم است و خلیفه‌ی انبیاء علیهم‌السلام و صدیقین در واقع همین کس است.

علایم سه گروه علما

حضرت «شقیق بلخی» رحمهُ‌الله، عالم برجسته‌ی حنفی المذهب و عارف بی‌همتای روزگار خویش، علامات این سه گروه عالم را چنین بیان کرده است:

عالم بأمر الله سه علامت دارد:

۱ - به زبان ذاکر است و به ادعیه و اذکاری که در قرآن و حدیث وارد شده‌اند، پایبند است بدون اینکه قلب در این اذکار شرکتی داشته باشد.

۲ - از خلق می‌ترسد، اما از خالق جز به صورت ظاهر، ترس چندانی ندارد.

۳ - چون مرتکب گناه می‌شود، از بندگان بیشتر شرم می‌کند تا از خداوند متعال.

عالم بالله نیز سه علامت دارد:

۱ - قلباً ذاکر است (ذکر قلبی حاصل کرده است).

۲ - از ریاء خوف دارد (می‌ترسد که در عباداتش ریاء بیاید).

۳ - حیای او از خالق بیشتر از حیایش از مخلوق است (در خفا و در آشکار، خداوند

متعال را ناراض نمی‌کند و قلباً ازو شرم دارد).

عالم بالله و بامرالله علاوه بر سه علامت فوق به سه علامت دیگر نیز شناخته می‌شود که بدین ترتیب او دارای شش علامت است. این سه علامت دیگر عبارتند از:

۱- در حد وسط میان عالم غیب و عالم شهادت قرار دارد.

۲- هم تعلیم شریعت می‌کند و هم اصلاح و ارشاد معنوی.

۳- در موقعیتی قرار دارد که دو گروه قبلی به او احتیاج دارند و او به هیچ کدام از آنان نیاز ندارد.

حضرت «شقیق بلخی» رحمهُالله در این مورد مثالی بیان می‌کند. می‌گوید: مثال عالم بالله و بأمر الله مانند آفتاب است که نورش فوق‌العاده زیاد و همیشه نیز به همین حالت است و پیوسته بر عالم نورافشانی می‌کند (هم خودش ذاتاً منور است و هم به دیگران نور می‌دهد). عالم بالله مانند ماه است که گاهی کوچك و گاهی بزرگ می‌شود. (یعنی نور دارد ولیکن در تعلیم دیگران ضعیف است و نمی‌تواند به طور کمال و برای همیشه به دیگران فایده برساند). عالم بأمر الله، مانند چراغ (یا شمع) است که خودش می‌سوزد ولی به دیگران نور می‌دهد. (یعی باطناً خودش از علمش بهره‌ای نمی‌برد، بلکه خودش را نابود می‌کند، اما دیگران به ذریعه‌ی تعلیم او از علمش فایده برمی‌گیرند.)

▣ مسئلهٔ سوم (فایده‌ی مصاحبت با علما)

فواید و منافعی که شرکت در مجالس علماء و همنشینی و همراهی با آنان در بردارد، متعلق به دین و دنیای انسان می‌شود و این تأثیرات مثبت بلاریب است.

هفت فایده‌ی بزرگ

امام فقیه «ابو لیث سمرقندی»، یکی از علمای بزرگ ماوراءالنهر در فقه احناف، می‌فرماید: شخصی که با علمای ربانی نشست و برخاست داشته باشد، هر چند که خود عالم نباشد و نتواند از آنان علم حاصل کند، ولیکن هفت کرامت و بهره‌ی بزرگ از جانب خداوند متعال نصیبش خواهد شد:

۱ـ فضیلت و ثوابت متعلمان (طلبه) را دارا خواهد شد.
۲ـ تا وقتی که در مجلس عالم نشسته است، از گناه محفوظ می‌ماند.
۳ـ چون از خانه به غرض شرکت در جلسه‌ی عالمی خارج می‌شود، تا وقتی که به خانه برمی‌گردد به هر قدم که می‌گذارد، خداوند متعال رحمت خویش را بر او نازل می‌فرماید.
۴ـ فیض و برکاتی که بر عالم نازل می‌شود، شامل حال او نیز می‌گردد.
۵ـ مادامی که در مجلس نشسته است، مثل این است که مشغول عبادت است و ملایک ثواب عبادت برای او ثبت می‌کنند.
۶ـ اگر چیزی از سخنان علما نفهمد و علمی حاصل نکند، در آخر حتماً قلباً ناراحت می‌شود و این پریشانی و غم در أمر خیر برای او جالب رحمت خداوند می‌شود و چون در این موقع از منکسرة القلوب (شکسته دلان) قرار می‌گیرد، طبق فرموده‌ی خداوند که تجلی و رحمت من بر منکسرة القلوب نازل می‌شود، او هم مشمول این رحمت قرار می‌گیرد.
۷ـ از کثرت همنشینی با علما، در او محبت علما پیدا می‌شود و برعکس نسبت به فساق احساس نفرت و بُعد می‌کند. در این صورت تبعاً به جانب محبت دین و رسول کشیده می‌شود و از این طریق با خداوند رابطه محبت قائم می‌کند.[۱]

بزرگترین فایده‌ی مصاحبت و محبت با علما این است که در روز قیامت خداوند، چنین کسی را به ذریعه‌ی همین محبت و وابستگی به علماء، در صف علما محشور می‌فرماید.[۲]

شش چیز نامطلوب

گفته‌اند: سه نوع خواب هست که خداوند متعال آنها را ناپسند می‌دارد و همچنین سه نوع خنده.

---

۱. تنبیه الغافلین: ۲۷۵، با اندکی تلخیص.
۲. و این فایده‌ای است که از مصداق عمومی این حدیث استنباط می‌شود: «اَلمرءُ مَعَ مَن اَحَبَّ» (صحیح ابن حبان: کتاب العلم + معجم کبیر: ۸/، حدیث شمارهٔ ۷۳۴۸ و ۷۳۵۰ و ۷۳۸۸). و به الفاظ ترمذی: «المرءُ مع من احبّ یوم القیامة».

۱ - خوابی که بعد از نماز فجر تا طلوع خورشید و بعد از نماز مغرب و قبل از نماز عشاء باشد. (این خواب مبغوض است و بر قلب انسان پرده‌ی سیاهی می‌کشد و نور علم را کم‌کم محو می‌سازد).
۲ - خوابی که در نماز باشد و او را از خشوع و فهم آیات باز بدارد.
۳ - خوابی که در مجالس ذکر و وعظ و تدریس علما طاری گردد. (این خواب هم برای عامه‌ی مؤمنین که قصد دارند از سخنان واعظ و عالم استفاده کنند، مبغوض است و هم برای طالب علم که هدف او یادگیری مسائل و احکام دینی است و این جز به بیداری کامل امکان‌پذیر نیست).

از سه نوع خنده‌ی مبغوض، یکی خنده پشت سر جنازه است و دوم، خنده در گورستان و سوم، خنده در مجلس ذکر.[1] یکی از بزرگان فرموده است: «مجلس علماء بسان یک باغ پر از درختان میوه است. هر که داخل آن باغ شود، به احتمال زیاد از میوه‌هایش نیز خواهد خورد و گرنه، حتماً از سایه‌ی دلپذیر درختانش بهره‌مند می‌شود». یعنی مجالس علماء هیچ وقت بدون فایده نیست. اگر شرکت کننده طالب و باسواد باشد، هم از مسائل دینی آگاه خواهد شد و هم از فیوض و برکات علماء بهره‌مند می‌شود. و اگر عامی و بی‌سواد باشد، باز هم حتماً مشمول فیوضات آنان قرار خواهد گرفت.

هشت خصلت که به هشت چیز زیاد می‌شود

از فقیه «ابولیث» نقل شده است که فرمود: مجالست با هشت گروه موجب ازدیاد هشت خصلت در انسان است:

۱ - مجالست با اغنیاء و سرمایه‌داران = ازدیاد حب دنیا و کفران نعمت‌های الهی.
۲ - مجالست با فقرا و درویشان = زیاد شدن شکر خداوند و کم شدن حب دنیا.
۳ - مجالست با حکام و پادشاهان = ازدیاد کبر و غرور و قسوت قلبی و این اوصاف نزد خدا مبغوض‌ترین هستند.
۴ - مجالست با زنان = اضافه شدن خواهش‌های نفسانی و جهل.

---

۱. تنبیه الغافلین: ۲۷۷ - ۲۷۶.

۵ـ مجالست با پسران نوجوان و زیبارو = به وجود آمدن علاقه به لهو و غلبه‌ی شهوت و لواطت و سایر صفات شیطانی.
۶ـ مجالست با فاسقان = زیاد شدن جرأت بر ارتکاب گناه و حرام و کم شدن فکر توبه.
۷ـ مجالست با صلحا = ازدیاد دین و شوق عبادت. (به کثرت می‌بینیم کسی که همیشه همراه فساق است، خودش نیز فاسق می‌شود، و همین کس اگر مدتی آن محیط آلوده را ترک کند و مثلاً با گروه عملا یا با جماعت‌های تبلیغی همراه شود، در او داعیه‌ی دین و نیکی پیدا می‌شود).
۸ـ مجالست با علمای ربانی = ازدیاد خوف و ترس خداوند و کم شدن جهل.[۱]

در بعضی از سخنان بزرگان دین، آمده است: خداوند از انبیاء علیهم‌السلام به هفت نبی هفت نعمت چنان عطاء فرمود که هر کدام بزرگتر از آن دیگری است و همه‌ی آن نعمت‌ها ریشه در علم دارند:

به حضرت آدم علیه‌السلام علم اسماء عطاء نمود که به برکت آن دارای شرف شد و مسجود ملایک قرار گرفت.

به حضرت خضر علیه‌السلام فراست و معرفت قلبی عطاء نمود: «و علّمناه من لدّنا علماً» [کهف: ٦٥]، که به برکت آن که دو پیامبر بزرگ، حضرت «موسی» علیه‌السلام و حضرت «یوشع بن نون» علیه‌السلام با وجود اینکه مقامشان در تشریع از او بزرگتر بود، شاگردی او را قبول کردند.

به حضرت یوسف علیه‌السلام علم تعبیر بخشید: «و لنعلّمه من تأویل الأحادیث» [یوسف: ۲۱] که به برکت آن (تعبیر خواب پادشاه مصر) سلطنت مصر به دست او افتاد.

به حضرت داود علیه‌السلام علم و صنعت آهنگری و زره‌سازی آموخت: «و علّمنه صنعة لبوس لکم ...» [انبیاء: ۸۰] و به طریق معجزه او را خلافت أرض عطاء کرد: «یا داود انّا جعلناک فی الارض خلیفةً ...» [ص: ٢٦]. در قرآن به جز داود علیه‌السلام هیچ پیامبری به نام خلیفه یاد نشده است.

---

۱. همان.

به حضرت سلیمان علیه‌السلام دانش منطق طیر آموخت: «یا ایها الناس عُلّمنا منطق الطیر» [نمل: ۱۶]. به این دانش، آن حضرت زبان تمام مخلوقات کائنات را می‌فهمید.
به حضرت عیسی علیه‌السلام علم تورات و انجیل داد که به برکت آن از دست دشمنان نجات یافت و به آسمانها برده شد: «و اذ علّمتک الکتاب و الحکمة و التّورٰة و الانجیل ...» [مائده: ۱۱۰].

به حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وسلم علم شریعت و توحید عطاء کرده شد که به برکت آن خاتم الانبیاء علیهم‌السلام قرار گرفت و علاوه بر آن معجزه‌ی قرآن داده شد که تنها معجزه‌ی زنده و جاوید تا قیامت است.

آنگاه که علم به میان آید

از حضرت «علی» رضی‌الله‌عنه مرویست: یک روز رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم به جابر بن عبدالله فرمود: ای جابر! قوام دنیا بسته به چهار کس است. عالمی که به علمش عامل باشد، جاهلی که از علم روی گردان نیست و همواره در طلب آن است، ثروتمندی که بخل نمی‌کند و ثروتش را در راه خدا صرف می‌کند و فقیری که آخرت را به دنیا عوض نمی‌کند.

یکی در ذّم جهل چنین سروده است:

و فی الجهل قبل الموت موت لاهله و اجسامهم قبل القبور قبور
و ان امرءٌ لم یحیی بالعلم میّت و لیس له حتی النشور نشور

یعنی: جهل خودش مرگ است و اجسام جاهلان نیز مثل قبور تاریک است. کسی که به علم زنده نیست، او مرده است و تا قیامت، هیچ نشری ندارند.

نقل شده است، وقتی که حضرت یوسف علیه‌السلام بر خِزانه‌ی مملکت مصر گماشته شد، احتیاج به وزیری پیدا نمود. به درگاه رب‌العالمین دعاء کرد: پروردگارا! نظام مصر را به من سپردی و من اینک نیاز به وزیری دارم تا راهنما و کمک من باشد. جبرئیل علیه‌السلام از طرف خداوند متعال مأمور شد تا به او بگوید فلان کس را وزیر خود سازد. چون مشخصات آن مرد گفته شد، حضرت یوسف علیه‌السلام نفری به دنبال او فرستاد. چون او را حاضر کردند، با کمال تعجب دید که شخصی غریب و شوریده

حال است. از جبرئیل پرسید: آیا همین است آن کسی که قرار است وزیر من شود؟! جبرئیل گفت: آری. تو نمی‌دانی. این همان کسی است که وقتی زلیخا پیراهنت را پاره کرد و مردم خواستند ترا بدنام سازند، در حالی که طفلی بیش نبود، در دفاع از تو گفت: «ان کان قمیصه قدّ من دبر فکذبت و هو من الصادقین» [یوسف: ۲۷] این شخص با آن دفاع عالمانه از عصمت تو دفاع کرد و ثابت کرد که به صداقت نبوت و براءت تو معتقد است. پس شایسته است کسی که مدافع عصمت تو بوده، در سلطنت نیز شریک تو گردد.

چنین شد که آن مرد، وزیر حضرت یوسف علیه‌السلام انتخاب شد و همه‌ی این برکات به طفیل یک کلمه‌ی علم بود.

نقل می‌کنند: یکی نزد پادشاهی برای خدمت رفت. چون او از علم بی‌بهره بود، پادشاه از پذیرفتن او در دربارش اباء ورزید و گفت تا علم نیاموزی ترا استخدام نمی‌کنم. مرد به ناچار نزد علماء رفت و به نیت اینکه در بارگاه شاهی کاری دست و پا کند، در مجالس درس و تدریس آنان شرکت جست. اما به مرور زمان از فضیلت و شرافت علم باخبر شد و حالش دگرگون گشت. به طوری که، بعد از مدتی پادشاه به او نیاز پیدا کرد و کسی نزد او فرستاد تا برای خدمت به دربار بیاید. اما او پیغام فرستاد که به شاه بگویید، تا آن زمان که نمی‌دانستم علم چیست، پادشاهی تو برایم بزرگ و پرارزش جلوه می‌کرد. اما از وقتی که علم آموختم و شرافتش را دریافتم، خدمت جزیی که هیچ، بلکه پادشاهیت را نیز با آن عوض نمی‌کنم. (آن وقت فکر می‌کردم دروازه دروازه‌ی توست، اما حالا می‌دانم، دروازه، دروازه‌ی پروردگار است. آن وقت من رعیت تو بودم اما حالا تو رعیت من هستی.)

حکیمی گفته است: قلب هر انسانی مانند زمین خشک، مرده است. حیات زمین بسته به آب است و زندگی قلب از علم است و علم نیز مرده است و زندگی آن، طلب است و طلب نیز ضعیف است، تا وقتی که تکرار و ممارست دیده نشود. ممارست هم ضعیف است، تا مناظره با اهل باطل نباشد و تمام اینها عقیم‌اند تا آنگاه که عمل دیده شود و وقتی که علم به عمل بپیوندد، از آن مملکتی به وجود می‌آید که ابدی است و پایانی نخواهد داشت.

روایت شده است: آنگاه که حضرت سلیمان در «وادی نمل» با شاه مورچگان گفتگو و آنان را تبلیغ نمود، مردم از او درباره‌ی آن مورچه‌ها سؤال کردند. فرمود آن مورچه شاه تمام مورچگان وادی بود. پرسیدند: وجه ریاست او از بین آن همه مورچه چه بود؟ فرمود: به سبب اینکه خداوند متعال به او علم بیشتری از سایر مورچگان داده بود. پرسیدند: چگونه؟ فرمود: چون دانست من پیامبر و معصوم هستم. برای همین به مورچگان گفت: «داخل لانه‌هایتان بروید تا سلیمان و لشکر همراهش شما را لگد نکنند؛ چون آنها نمی‌دانند شما اینجا هستید» [نمل: ۱۸] او می‌دانست که من نمی‌دانم و در صورتی که می‌دانستم، امکان نداشت آن موجودات بی‌گناه و بی‌دفاع را لگدمال کنم. از اینجا دانستم که او مرا معصوم دانسته است.

معلوم می‌شود که علم موجب امتیاز حیوانات در بین همدیگر نیز می‌شود.

علاوه بر همه‌ی این نمونه‌های فضل علم، برای درک فضیلت علم، فقط یک مسئله‌ی فقهی نیز که از حدیث مستنبط است، کافی و شافی است. و آن اینکه، اگر یک سگ مورد تعلیم قرار گیرد، حیوان شکار شده‌اش حلال می‌گردد، اما اگر انسان کافری حیوان حلالی را هم ذبح نماید، مذبوحه‌اش حلال نمی‌شود. یعنی سگ که جزو پست‌ترین حیوانات است با تعلیم از انسان بی‌علم و کافر نیز مرتبه‌اش بالاتر قرار می‌گیرد.

◻ مسئلهٔ چهارم (حکایاتی راجع به علم و علما)

«علم» نه تنها موجب رفعت انسان در آخرت می‌گردد، بلکه در دنیا نیز باعث حصول شرافت و کرامت است و در سخن مختصر: علم موجب نجات انسان در دنیا و آخرت می‌شود. به همین مناسبت، در اینجا حکایاتیِ چند در این باب نقل شود:

حکایت اول: حکایتی مشهور از قوه‌ی علمی منحصر به فرد قاضی «ابو یوسف» رحمهُ‌الله ـ شاگرد بزرگ امام «ابو حنفیه» ـ در تاریخ ثبت شده است که بدین شرح می‌باشد:

یک روز در دربار «هارون الرشید» رحمهُ‌الله بسیاری از فقهاء حضور داشتند. در این اثناء دو مرد داخل جلسه شدند و یکی از آنان با اشاره به همراهش خطاب به

علماء گفت: این مرد مال مرا دزدیده است. می‌خواهم حق خویش را مطالبه کنم. «هارون الرشید» به علما اجازه داد تا مخاصمه را حل و فصل نمایند. آنان از شخص دوم پرسیدند: آیا همچنانکه این مرد می‌گوید، تو مال او را برده‌ای؟ گفت: بله آن را گرفته‌ام. فقها چون این پاسخ مثبت و صریح را شنیدند، گفتند: مدعی علیه خود اقرار می‌کند، بنابراین باید دستش قطع شود. اما در این میان «ابو یوسف» که تاکنون ساکت و خاموش نشسته بود، سر را بلند کرد و قاطعانه گفت: نه! فقها به حیرت افتادند و پرسیدند: چرا؟ گفت: چون این مرد به دزدی اقرار نمی‌کند، بلکه می‌گوید: گرفته‌ام و گرفتن محتمل بسیاری از معانی است. لذا در این اقرار شبهه به وقوع پیوست و قاعدتاً حدود به شبهات مرتفع می‌گردند.[1] باید اقرار صریحی ازو در دستتان باشد. برق شادمانی در چشمان «هارون الرشید» درخشید و گفت: «ابو یوسف! در چنین مجالسی ضرورت تو وجود دارد.»

فقها تلقیناً از آن مرد سؤال کردند: صراحتاً از تو می‌پرسیم. آیا آن مال را دزدیده‌ای؟ گفت: بله، در این وقت فقها دسته جمعی گفتند که حالا جواب صریح شد. چون در «بله» دیگر شبهه وجود ندارد و اکنون حتماً باید پنجه‌اش قطع شود.

امام «ابو یوسف» در میان حیرت همه گفت: باز هم حکم قطع ثابت نمی‌گردد. پرسیدند: حالا دیگر چرا؟ گفت: چون، بار اول که گفت: مالش را برده‌ام، ضمان آن مال را بر خویش لازم کرد و حالا که می‌گوید دزدیده‌ام، می‌خواهد با این سخن آن ضمان را از خود دفع نماید. بنابراین، این اقرار او قابل سمع و عمل نیست.

نقل می‌کنند که در این هنگام «هارون رشید» چنان خوشحال شد که بی‌اختیار به «ابو یوسف» گفت: دلم می‌خواهد بر پیشانی‌ات بوسه زنم!

حکایت دوم: علامه «شعبی» رحمهُ‌الله نقل می‌کند: آن زمان که «حجاج بن یوسف»[2] والی بغداد بود، هر جا اعلان کرده بود که هر کس حسن و حسین (رضی‌الله

---

۱. اشاره به این قاعدهٔ معروف و محکم فقهی در باب حدود دارد: «الحدود تندریءُ بالشبهات» که مأخوذ از این احادیث نبوی است: «ادرءُ و الحدود بالشبهات ...» (سیوطی در جامع الاحادیث: ۱۷۳/۱) + «ادرءُ و الحدود علی المسلمین ما استطعتم. فان وجدتم للمسلم مخرجاً فخلّوا سبیله ...» (ترمذی و حاکم و بیهقی و سیوطی: ۱۷۲/۱) + «ادرءُ و الحدود ...» (احمد و دارقطنی و بیهقی).

۲. عامل «عبد الملک بن مروان» خلیفهٔ اموی، در عراق و خراسان. چهرهٔ خون‌ریز و هراسناک تاریخ اسلام و قاتل

عنهما) را سید (فرزند رسول الله ﷺ بداند)، و خاندان اهل بیت را احترام بگذارد، گرفتار خواهد شد و اگر دلیل برای دفاع نداشته باشد، محکوم به مرگ می‌شود.

«حجاج» دشمن اهل بیت بود و این اعلام خونخوارانه‌ی او نشانه‌ای از کینه‌ی او نسبت به خاندان نبوی بود. او استدلال می‌کرد که نسبت ولادت از پدر ثابت می‌شود نه از مادر و حسن و حسین رضی الله عنهم فرزندان «علی» رضی الله عنه هستند، نه فرزندان رسول الله ﷺ. بنابراین، کسی حق ندارد آنان را اهل بیت و سید بداند و به این عنوان نسبت به آنان احترام قائل باشد. او حتی چند تن از علماء را که جواب قانع کننده به او نداده بودند، محکوم و برخی دیگر را شهید کرده بود.

«یحیی بن یعمر» از شاگردان «ابراهیم نخعی» که در خراسان (بلخ) بـه لقب فـقیه خراسان شهرتی فراگیر داشت، چون چنین دید، اعلام نمود که اولین کسی که قائل به احترام و سیادت حضرت «حسن» رضی الله عنه و حضرت «حسین» رضی الله عنه می‌باشد، من هستم و برای این گفته‌ام دلیل دارم و اگر دلیلی ارائه نکردم، حجاج هر چه دلش می‌خواهد در حق من انجام دهد.

او را دستگیر کردند و در حالی که بر دست و پاهایش زنجیر انداخته بـودند، در بارگاه «حجاج» حاضر کردند. «شعبی» می‌گوید: من آنجا بودم. چون وارد شد، اصلاً سلام هم نکرد. «حجاج» پرسید: «یحیی بن یعمر» تو هستی؟ گـفت: بـله. «حـجاج» گفت: «دلیلی از قرآن یا حدیث بر صحت سیادت حسـن و حسـین بـیاور و گـرنه، جلادی که می‌بینی برای اجرای حکم مـن آمـاده است». او هـمچنین خـاطر نشـان ساخت که نباید از آیه‌ی «فقل تعالوا ندع ابناءنا و ابناءکم ...» [آل عمران: ۶۱] استدلال کند. چون از آیه ذریت بودن حسن و حسین ثابت نمی‌گردد.[1]

«یحیی» با مردانگی گفت: «من دلیل واضحی بـرایت از کـتاب خـداونـد مـتعال آورده‌ام!» «شعبی» می‌گوید: من در این لحظه نه از علمیت «یحیی» که از جـرأت و شهامت او تعجب کردم.

«عبد الله بن زبیر» رضی الله عنه . متوفای ۹۵ هجری. وقتی خبر فوت او به «حسن بصری» رحمهُ‌الله رسید، سجده شکر به جای آورد و گفت: «خدایا، او را از بین بردی، آثار و سنت‌های شومش را نیز محو فرما!» (ر.ک: و فیات الاعیان، ج: ۲، مرد شمارۀ ۱۴۹).

۱. زیرا، «ابناء» محمل مجازی هم دارد.

«حجاج» گفت: «ارائه کن». آنگاه «یحیی» این آیه را تلاوت کرد: «... و نوحاً هدینا من قبل و من ذریته داود و سلیمان ... تا ... زکریا و یحیی و عیسی ...» [انعام: ۸۴ و ۸۵]. چون به اینجا رسید، متوقف شد و از «حجاج» پرسید: پدر حضرت «عیسی» علیه‌السلام کیست؟ گفت: او پدر ندارد. پرسید: «پس چرا خداوند متعال در اینجا او را از ذریت حضرت نوح علیه‌السلام فرموده است؟ مگر نه این است که به واسطه‌ی مادرش به نوح می‌پیوندد و ذریت او می‌شود؟!».

«حجاج» سرش را پایین افکند. او خود عالمی چیره دست و یک قاری متبحر و محقق بود و از تمام قرآن و رموز آن خبر دشت. مدتی طویل در فکر فرو رفت. سپس سر را بلند کرد و با تأنی گفت: «گویا قبل از این، اصلاً این آیه را نخوانده بودم!» و اعتراف کرد که آیه دال صریح بر سیادت حسن و حسین رضی‌الله عنهما است. دستور داد غل و زنجیر از پای «یحیی» باز کنند و به او مال بخشند و با احترام روانه‌ی خانه‌اش نمایند. ناگفته پیداست که همه‌ی این کرامت به برکت علم بود؛ حقیقتی مهم آشکار شد، «حجاج» از بدبینی نافرجام نجات حاصل کرد و «یحیی» و پس از او همه‌ی مردم و معتقدین به اهل بیت از دست مظالم «حجاج» نجات یافتند.

حکایت سوم: این واقعه مربوط به جریان مناظره‌ی تنی چند از علمای مدینه‌ی منوره با امام «ابو حنیفه» رحمهُ‌الله‌علیه درباره‌ی قراءت خلف الامام است که خیلی هم مشهور می‌باشد. این جریان در کتب مربوط چنین نقل شده است.

علمای مدینه خبر یافتند که فقیه و مجتهد بزرگ کوفه، «ابو حنیفه» قایل به قراءت پشت سر امام نیست. در حالی که حدیث صریح موجود است که: «لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب».[1] دوازده نفر -یا هفت نفر- به سوی کوفه روانه کردند که جملگی از علمای زبده و متبحر بودند.

چون در کوفه نزد امام رسیدند، مقصد از ملاقاتشان را باز گفتند. امام «ابوحنیفه» در فن مناظره زرنگ و خیلی زیرک بود و سعی بر آن داشت تا اگر ممکن است در وهله‌ی اول طرف را با دلیل عقلی اقناع نماید و فرصت به ارائه‌ی دلیل نقلی ندهد و

---

۱. صحاح، به روایت عبادة بن صامت رضی‌الله‌عنه :کتاب الصلاة.

در این مورد حکایات عجیب و نادری از آن حضرت وجود دارد. امام خطاب به آنان گفت: بسیار خوب، اما نمی‌شود با همه‌ی شما در این مورد مباحثه نمایم. چون چند نفر هستید و اگر قرار باشد هر کدام سخنی بگویید، جلسه‌ی ما شلوغ و آشفته می‌شود و به نتیجه‌ای نمی‌رسیم. بهتر است یکی از میان خودتان انتخاب کنید تا با من گفتگو داشته باشد و بقیه‌ی شما به سخنان ما گوش فرا دهید. آیا این مقبول نظرتان است؟ همه به این نظر موافقت کردند و یکی را نماینده‌ی خود انتخاب کردند. امام گوشزد کرد: خوب فکر کنید آیا انتخابتان صحیح است؟ ممکن است در این جریان یا برنده شود و یا بازنده. اگر شکست بخورد، به معنی این است که همگی شما شکست خورده‌اید! گفتند: همه‌ی ما او را نماینده‌ی خود می‌دانیم و به این أمر راضی هستیم.

در اینجا امام فرمود: پس مسئله‌ی مورد بحث ما حل شد! آنان حیرت‌زده پرسیدند: چگونه؟ هنوز که مناظره‌ای صورت نگرفته است! امام فرمود: خودتان به نمایندگی یک تن برای همه راضی شدید، شما در حالی که تعدادتان فقط ده یازده نفر است، این انتخاب را درست می‌دانید. پس آیا پیش نمازی که از طرف بیست یا چهل نفر و حتی بیشتر برای اقامه‌ی نماز انتخاب می‌شود، این انتخاب اعتباری ندارد و او نمی‌تواند از طرف مقتدیان قراءت بخواند؟ در حالی که خودتان هم قبول دارید که سهو او، سهو مقتدیست و عدم صحت نماز او به نماز مقتدی هم سرایت می‌کند؟

همه متوجه عمق مسئله و طرز استدلال ظریف امام شدند و برای همین دم بر نیاوردند. از آنجا یک سر به مدینه منوره رفتند و چون از آنان نتیجه‌ی مناظره را پرسیدند، گفتند: امام «ابو حنیفه» شخصیت علمی عجیبی دارد. او قبل از شروع بحث یک سؤال معمولی کرد و از جواب ساده‌ی ما چنان ماهرانه به نفع خود استدلال کرد که علیه ما تمام شد و ما حتی راهی پیدا نکردیم تا به دلایل نقلی بپردازیم.

این هم جلوه‌ای از کمالات علمی است. ناگفته نماند که، امام بنا به قوه‌ی فهم و موقعیت سنجی خویش، گاهی طرف را با دلایل نقلی مجاب می‌کرد و گاهی هم با دلایل نقلی. این طور نبود که همیشه متمسک به دلایل عقلی شود. او فردی دراک بود و مناسب با شخصیت طرف با او مباحثه می‌نمود. به طوری که در مناظره‌ی

مشهور خویش با محدث بزرگ، امام «اوزاعی» درباره‌ی موضوع فاتحه خلف الامام و رفع الدین و آمین بالجهر که در مکه مکرمه با حضور هزاران زائر انـجام گـرفت، متمسک به دلایل نقلی گردید و مباحثه با تقابل احادیث از طرفین، به نفع امام تمام شد.[۱]

حکایت چهارم: «فرزدق» عالم و شاعری برجسته بود که بیشتر به عنوان شاعر شناخته می‌شود. او در زمان «سلیمان بن عبد الملک» خلیفه‌ی با سطوت اموی مـی‌زیست. روزی به دربار خلیفه رفت تا شعری را که در مدح او سروده بود، جلویش بخواند و پاداش بگیرد؛ چنانکه عادت اغلب شعراء بود.

اما «سلیمان» فردی مسیک و بخیل بود و به آسانی کسی نمی‌توانست چیزی از دستش بیرون کند. «فرزدق» شعرش را خـوانـد، امـا «سـلیمان» از آن شـعر چـندان خوشش نیامد. برای همین عطیه‌ای که «فرزدق» در انتظارش بود، خیلی کمتر از آب در آمد. «فرزدق» ناراحت شد و خواست به نوعی جبران کند.

«سلیمان» کنیزی داشت به نام «خالصه» که خیلی به او علاقه داشت و گردنبندی به او هدیه کرده بود که صد هزار درهم آن دوره، ارزش داشت و این موضوع را همه می‌دانستند.

«فرزدق» متوسل به حیله‌ای شاعرانه شد و خواست، «خالصه» را هجو نماید. لذا، بر روی دیوار بیرونی دربار نوشت:

«لقد ضاع شعری علی بابکم کما ضاع عقد علی خالصة»

یعنی: شعر مدح آمیز من که خیلی ارزش داشت نزد شما ضایع شد و از بین رفت، همانطور که گردنبند گرانقیمت با هدیه کردن به «خالصه» ضایع شد.

نگهبانی متوجه شعر شد و موضوع را به «سلیمان» گزارش داد. خلیفه اوقاتش تلخ شد و «خالصه» هم که از شعر هجوآمیز «فرزدق» باخبر شده بود، با خودش می‌غرید و درصدد انتقام بود. به دستور خلیفه، «فرزدق» به دربار احضار گردید. او را دست بسته نزد خلیفه آوردند در حالی که جلاد شمشیر بـه دست ایـستاده بـود. «سـلیمان» ازو

---

۱. جریان این مناظره محدثانه را در: مسند امام اعظم -به روایت سفیان بن عینیه: کتاب الصلاة- نگاه کنید.

پرسید: «تو این شعر اهانت‌آمیز را درباره‌ی من نوشته‌ای؟» «فرزدق» با ترس و لرز گفت: «بله قربان، اما در آن توهینی وجود ندارد». او در سرودن شعر، فکر همه چیز را کاملاً کرده بود. «سلیمان» ازو جویای توضیح شد، گفت: آنان که شعر را به تو رسانده‌اند، در خواندن «ضاع» اشتباه کرده‌اند. من «ضاءَ» (با همزه) نوشته‌ام. آنان فکر می‌کردند، «ضاع» (با عین) است. در این صورت معنای شعر مذکور چنین می‌شود:

محققاً شعر من بر دروازه‌ی شما درخشید، به گونه‌ای که گردنبند باارزش بر گردن خالصه درخشیده است!

«سلیمان» از این توصیف جالب خوشحال شد و دستور داد او را خلعت بخشند و آزاد سازند. «خالصه» هم که خشمش به خوشنودی گراییده بود، در عوض آن مدح، گردنبند موصوف را به عنوان پاداش به «فرزدق» داد. اما بعد «سلیمان» گردنبند را از او خرید و به «خالصه» باز پس داد.

حکایت پنجم: «منصور» خلیفه‌ی عباسی با امام «ابو حنیفه» رحمهُ‌الله به سبب بعضی از مخالفت‌های ایشان، دشمنی داشت. امام مخالفی از علما داشت به نام «ربیع محدثی» و او پیوسته در حال تنافس با امام بود و علیه او نزد خلیفه سعایت می‌کرد. روزی به خلیفه گفت: «ابوحنیفه» به جایی رسیده که با جد تو «ابن عباس» ﷺ نیز به مخالفت برخاسته است و آرای فقهی او را تردید می‌کند. خلیفه گفت: چگونه؟ گفت: جد تو قائل بود که استثنای منفصل معتبر است. (مثلاً اگر یکی عهد و قراری کند و بعد از مدتی، حتی بعد از یک ماه بگوید: «ان شاءالله»، آن قرار و عین باطل می‌شود. اما «ابو حنفیه» چنین نمی‌گوید. بلکه عقیده دارد که در چنین مواردی فقط استثنای متصل اعتبار دارد و استثنای منفصل فایده‌ای نمی‌بخشد).

«منصور» که قبلاً هم دلِ خوشی از امام نداشت، به غضب در آمد که چطور «ابو حنیفه» با وجود تابعی بودنش، با عالم‌ترین صحابی رسول الله ﷺ مخالفت می‌کند. به این بهانه امام را احضار کرد و با تندی به او گفت: کارت به جایی رسیده که اقوال «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه را نیز تردید می‌کنی؟ امام که از موضوع بی‌خبر بود، پرسید: کدام قول؟ کدام مسئله؟ «منصور» گفت: حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه فرموده است، استثنای منفصل أثر دارد ولی تو آن را غیر معتبر گفته‌ای. چرا؟

امام متوجه «ربیع» شد، و زود موضوع را دریافت. به خلیفه گفت: باشد. این مشکلی ندارد. من همین حالا از قولم برمی‌گردم اما بدان که با این رجوع من، پایه‌های خلافت تو به لرزه می‌افتد و شاید فرو افتد.

«منصور» تعجب‌زده پرسید: چطور مگر؟ امام گفت: من همین حالا که بیرون بروم، اعلام می‌کنم که سخن قبلی من اشتباه بوده است و استثنای منفصل هم در ابطال یمین و قرار معتبر است. دیری نخواهد گذشت که آنان که با دل ناخواسته با تو بیعت کرده و سوگند خورده‌اند و چنانکه خودت هم می‌دانی تعدادشان خیلی زیاد است، از این فتوا استفاده کرده و تاکنون که از ترس گناهِ خلافِ وعده، وعده و بیعت‌شان را باطل نکرده‌اند، با یک «ان شاءالله» گفتن بیعت‌شان را پس می‌گیرند و علیه تو شورش می‌کنند و یا به دست کسی دیگر بیعت می‌کنند! امام پس از این سخن خاطرنشان ساخت: آنان که این سخنان را به گوش تو می‌رسانند، متوجه‌ی واقعیت نیستند، در حالی که فتوای من به نفع خلافت تست.

«منصور» که وحشت کرده بود، رو به «ربیع» نمود و گفت: معلوم می‌شود که تو دشمن خلافت و حکومت من هستی. می‌گویند بعد از آن «ربیع» به امام گفت: «دوست داشتی خونم ریخته شود» امام گفت: «این طور نیست. تو دوست داشتی خون من بی‌گناه ریخته شود ولی من هم تو را و هم خود را نجات دادم».[۱]

حکایت ششم: اتفاق افتاد که در زمان خلافت «هارون الرشید» مسلمانی یک فرد ذمی را قتل کرد. قبل از نقل ماجرا، باید دانست که نزد ائمه‌ی ثلاثه مسلمان در مقابل کافر ذمی قصاص نمی‌شود. اما امام «ابوحنیفه» و پیروانش به وجوب قصاص در این مورد نیز عقیده دارند.[۲]

در آن زمان قاضی القضاة، امام «ابو یوسف» شاگرد ارشد امام «ابو حنفیه» بود. موضوع به محکمه‌ی شرعی کشانده شد و احتمال زیاد می‌رفت قاتل -که مسلمان بود- قصاص شود. «زبیده»[۳] همسر «هارون» با قتل مسلمان به شدت مخالف بود و

---

۱. تاریخ بغدادی: ۳۶۵/۱۳، باب «ما ذکر من وفور عقل ابی حنیفة ...».
۲. توضیح این مسئله و دلایل ائمه را در «الفقه الاسلامی و ادلته» (ج: ۷ ص: ۵۶۶۹ به بعد) مطالعه کنید.
۳. مادر جعفر و امین. از سلالۀ حضرت «عبدالله بن عباس» ﷺ. از زنان بزرگ و خیر و انسان دوست تاریخ اسلام.

سعی می‌کرد حتی‌الامکان، از قتل یک فرد مسلمان جلوگیری شود. به همین خاطر برای «ابو یوسف» پیغام فرستاد که کاری کند هم، مسلمان قتل نشود و هم حکم شرعی پایمال نگردد. امام «ابو یوسف» مسئله را در ذهنش با مقدمات علمی و قواعد شرعی حل کرده بود. لذا به «زبیده» پیغام فرستاد که به خلیفه بگوید، همه‌ی علماء را با حضور من و اولیای قاتل و مقتول جمع نماید. ان شاءالله در آن موقع راه حلی ارائه می‌شود.

«زبیده» چنین کرد و خلیفه همه‌ی علما را به اضافه‌ی اولیای طرفین قتل یک جا احضار نمود. خلیفه از «ابو یوسف» پرسید: حکم چیست؟ امام فرمود: اگر شاهد عادل پیدا شود که مقتول جزیه‌ی امسال را پرداخته است، حکماً مسلمان است و قاعدتاً قاتل باید قصاص شود. فقهای حاضر نیز این حکم را تأئید نمودند. آن گاه به اولیای مقتول گفته شد که بینه‌ی عادله پیدا نمایند.

اولیاء مدتها جستجو نمودند، اما چنین شاهدی پیدا نشد، لذا، «ابو یوسف» اعلام نمود که چون مقتولِ کافر، امسال جزیه نداده است، ذمه‌اش ساقط شده و مسلمان در مقابل چنین کسی مورد قصاص قرار نمی‌گیرد.

بدین ترتیب، به سبب قوت علمی امام «ابو یوسف» مسلمانی از قتل نجات یافت و مسئله‌ی نیز از دایره‌ی شرع بیرون نرفت.

حکایت هفتم: یکی از شعرای عرب در زمان حکومت «عبد الملک بن مروان» شعری سرود بدین الفاظ:

و منّا سوید و البطین و القعنب — و منّا امیرُ المؤمنین شبیب

«شبیب» یک نفر خارجی بود که در آن زمان با خلیفه بر سر پیکار بود و «شاعر» در این شعر او را امیرالمؤمنین گفته بود.

«عبد الملک» این شعر را شنید و ناراحت شد و دستور داد او را دستگیر کنند و به

به امام ابو یوسف رحمهُ‌الله، ارادت میورزید و حامی و مددکار علماء، زهاد و صلحاء بود. (رک: وفیات الاعیان، ج: ۲، ص: ۳۱۴، عین شماره ۲۴۲). نیکی‌ها و فضایل زنانه و اسلامی زبیده ضرب‌المثل است. چنانکه به صورت شعر می‌گویند:

نه انجیر باشد هر میوه‌ای — نه مثل زبیده است هر بیوه‌ای

نزدش بیاورند. شاعر دست و پا بسته وارد دربار شد. جلاد را شمشیر به دست آماده‌ی اجرای فرمان دید و دانست که اگر دیر بجنبد و چاره‌ای نیندیشد کارش تمام است. لذا دست به حیله‌ای ادیبانه زد و در جواب سؤال خلیفه که ازو پرسید چرا شبیب را امیرالمؤمنین قلمداد کرده است، گفت: من نگفته‌ام امیرُالمؤمنین. بلکه گفته‌ام امیرَالمؤمنین و منظورم استغاثه و استمداد از شما در مقابل شبیب بوده است. شاه از شنیدن این سخن بسیار خوشحال شد و او را آزاد ساخت.[1]

حکایت هشتم: حجاج، غضبان را به سبب حمایتی که از دشمن او «عبد الرحمن بن اشعث» کرده بود، به درباش فرا خواند و قصد داشت او را سر به نیست کند. غضبان می‌دانست که چیزی جز مرگ از حجاج نخواهد چشید. لذا، قبل از شروع بازجویی، از حجاج پرسید: جواب «السلام علیک» چیست؟ حجاج گفت: «و علیک السلام». غضبان نفس راحتی کشید و گفت: حالا هر چه می‌خواهی انجام بده!

«حجاج» فهمید که او با این کارش از وی أمان گرفت. چون در شرح اگر صاحب حقی به مجرم بگوید: «السلام علیک» در واقع به او أمان داده است، به طوری که اگر مجرم قاتل هم باشد، قصاص کرده نمی‌شود. «حجاج» گفت: «امروز قسم یاد کرده بودم که تا ترا نکشم، شربت نخواهم نوشید. اما تو تدبیری به کار بستی که به آن در أمان قرار گرفتی و دیگر نمی‌توانم ترا بکشم». و او به ناچار غضبان را رها کرد.

حکایت نهم: به «ابو مسلم خراسانی» خبر رسید که «سلیمان بن کثیر» رحمهُ‌الله‌علیه در مجلسی او را توهین کرده است.

جریان از این قرار بود که «سلیمان بن کثیر» در جلسه‌ای نشسته بود و از هر طرف سخن می‌رفت. در آن زمان جاسوسان «ابومسلم» در مجلس بزرگان و شخصیت‌های برجسته حضور می‌یافتند تا در صورت وقوع حادثه و یا شنیدن سخنی علیه «ابومسلم» او را در جریان بگذارند. چون «ابومسلم» مخالفین زیادی از علماء و عامه داشت. در آن جریان «سلیمان» گفت: «خدایا: صورتش را سیاه کن و گردنش را جدا کن و از خونش مرا سیراب گردان!». اتفاقاً در آن جلسه، از کناری صدای انگور فروشی که

---

۱. المستطرف فی کل فن مستظرف: ۱۰۴/۱.

صدا می‌زد: «العنب! ... العنب! ...» نیز به گوش می‌رسید. جاسوسان سخن «سلیمان» را دعای بدی در حق «ابومسلم» فهمیدند و فوراً موضوع را به نزد او گزارش نمودند. «ابومسلم»، «سلیمان بن کثیر» را فرا خواند و از او درباره‌ی آن سخنش جویا شد.

«سلیمان» گفت: «آن سخن اصلاً درباره‌ی تو نبود. آنان که در آن جلسه حضور داشتند، با گوش خود شنیدند که انگور فروش صدا می‌زد: «العنب، العنب» و با چشم خود دیدند که من در آن لحظه به انگورها نگاه می‌کردم و منظورم این بود که بار خدایا هر چه زودتر این انگورها را سیاه و رسیده کن و آنها را از خوشه‌شان قطع کن و مرا از آب سرخ آن سیراب گردان».

«ابومسلم» چون چنین شنید، چیزی نگفت و «سلیمان بن کثیر» را مرخص نمود.

حکایت دهم: مردی با وضع پریشان نزد امام «ابو حنفیه» رحمهُ‌اللهعلیه آمد و گفت: سوگند یاد کرده‌ام که تا زنم با من حرف نزند، با او سخن نخواهم گفت. و زنم نیز در جواب من سوگند خورده که اگر قبل از من، با من سخن بگوید همه‌ی مالش صدقه است. از فقهای کوفه پرسیده‌ام، حتی از «سفیان ثوری» سؤال کرده‌ام، همه گفته‌اند در هر صورت شما به، گفتگو با همدیگر حانث می‌شوید. حالا در مشکل عجیبی گرفتار شده‌ام. اگر من جلوتر با او سخن بگویم طلاق می‌شود و اگر او جلوتر حرف بزند، همه‌ی مالش از دست می‌رود. به نظر تو چکار کنیم؟

امام پرسید: آیا زن تو بعد از سوگند تو سوگند یاد کرده است؟ مرد گفت: «بله». امام گفت: راحت باش، برو و با زنت حرف بزن. نه زن تو طلاق می‌شود و نه مالِ زنت صدقه می‌شود.

به «سفیان» این خبر رسید، نزد امام آمد و گفت: «أتبیح الفروج؟» (آیا با این کارهایت فروج حرام را حلال می‌سازی؟). آنگاه پرسید: «از کجا و به چه دلیل این جواب را گفته‌ای»؟ امام گفت: «ساده است. مرد سوگند خورده که قبل از زن، با او سخن نگوید اما زن قبل از او سخن گفته. چون او هم سوگند یاد کرده و این یک سخن است. بنابراین جلوتر از مرد، زن سخن گفته است و مرد بعد از آن به سخن گفتن با زنش حانث نمی‌شود، چون شرط دیده شده است و در این صورت اگر مرد برود با زن سخن بگوید، شرط زن هم دیده می‌شود و مالش صدقه نخواهد شد».

«سفیان» گفت: «واقعاً شگفت‌انگیز است. برای تو از علم، چیزهایی منکشف می‌شود که همه‌ی ما از آن غافل هستیم».

حکایت یازدهم: شبی در کوفه، تنی چند از دزدان به خانه‌ی همسایه‌شان وارد شدند و تمام اموال و اثاث خانه‌اش را ربُودند و به مردِ همسایه (صاحب‌خانه) اجباراً سوگند به طلاق مغلّظه دادند تا چیزی به کسی نگوید. چون روز شد، مَرد بیچاره با چشمان خود می‌دید که دزدان دیشب، مال و متاعش را به چوب حرّاج زده و می‌فروشند. اما بنا به سوگندی که یاد کرده بود، نمی‌توانست دم برآورد. ولی طاقت نیاورد و در صدد جستجوی راه چاره برآمد. یکراست نزد امام ابوحنیفه ﷺ رفت و موضوع را به آن حضرت بازگفت. امام فرمود: «ناراحت نباش، تو که مطمئن هستی دزدان از ساکنین محله‌ی خودت هستند، ان‌شاءالله به آسانی مشکلت حل می‌شود. اکنون برو به پیش‌نماز مسجد محلّه بگو تا همه‌ی مردم را در مسجد جمع نماید. من هم خودم را به آنجا خواهم رساند.» مرد به سرعت نزد امام مسجد رفت و دستور امام ابوحنیفه ﷺ را به او یادآوری کرد. امام مسجد فوراً همه‌ی مردان محل را به مسجد فراخواند، به طوری که مرد می‌دید دزدان اموال او هم در میان آنان هستند. لحظه‌ای بعد امام آمد و به پیش‌نماز گفت که مردم را یکی یکی از دروازه خارج کند و کسی را همانجا مقرّر نماید تا از این مرد بپرسد، آیا دزد اموالت همین است؟ و به مرد هم خاطرنشان ساخت که اگر دزد او آن کس نباشد، بگوید «نه» و اگر دزد همان است، فقط ساکت شود. چون وظیفه‌ی هر کس روشن شد، امام مسجد دستور داد، مردم یکی‌یکی از در خارج شوند. دَم در یکی برای سؤال از مرد ایستاده بود و درباره‌ی هر نفر از او سؤال می‌کرد. تا اینکه به چند نفر، آن مرد ساکت شد و جوابی نداد. دانستند که دزدان همان افراد هستند. آنان را به گوشه‌ای کشانده و مورد سؤال قرار دادند. دزدان که به کلی غافلگیر شده و کفگیرشان به ته دیگ خورده بود، به ناچار اعتراف کردند و مرد مسروق منه تمام اموالش را از آنان بازپس گرفت، بدون اینکه زنش طلاق شود.[1]

---

۱. عقود الجمان: ۲۶۹ + ثمرات الاوراق علی المستطرف: ۱/۱۴۷-۱۴۶.

این راهکارهای علمی برای حل مسائل و مشکلاتِ مردم همه از بهره‌ها و نتایج خوب علم است.

در آخر مناسبت دارد که واقعه‌ای دیگر از ثمره‌های ظاهری علم نیز بیان شود تا ارزش و فایده‌ی علم به هر قدر و از هر کس که باشد، بهتر نمایان شود.

نقل می‌کنند: یک بادیه‌نشین نزد حضرت حسین رضی‌الله‌عنه آمد و خواست تا توشه‌دان خویش را از خزمن سخاوت آن حضرت پُر سازد. قبل از هر چیز شروع به تعریف و تمجید آن حضرت نمود و به قصد اینکه دریای سخاوت ایشان را به تلاطم درآورد، گفت: عربیّت و شرافت به وجه اتمّ خاصّه‌ی خاندان شما است و سخاوت هم زینت مخصوص شماست و قرآن هم در میان شما نازل شده است. آن حضرت علیه‌السلام فرموده است هرگاه مشکلی یا نیازی پیش آید، باید از چهار کس سؤال کرد. یکی آنکس که کَرَم و بخشش او مشهور است و از بدنامی و پَستی ننگ دارد و حتماً کاری انجام می‌دهد. دوم آنکه، دانا و عالم قرآن باشد، چون به علم ارزش و قدر سخاوت را می‌داند. سوم، کسی که عربی‌النسل و شریف باشد، چون عربها بخل نمی‌کنند. چهارم، کسی که چهره‌اش گشاد و روشن است و این روشنی صورت، دلیل بر روشنی و پاکی سیرت است. دلیل روشنی و گشادگی صورت شما این است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرموده است: «هر کس می‌خواهد مرا ببیند، به حسن و حسین نگاه کند». پس از آن مَرد اعرابی زبان به نیازش گشود و از حضرت حسین رضی‌الله‌عنه چیزی طلب کرد. آن حضرت فرمود: «من از پدرم (علی رضی‌الله‌عنه) شنیده‌ام که فرمود، ارزش هر مرد به خوبی‌های اوست و از پدربزرگم (رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم) شنیده‌ام که فرمود: «نیکی به کسی باید به اندازه‌ی علم و معرفتِ او باشد». لذا اولاً باید بدانم چه چیزی از علم با خود داری تا به قدر علم تو، بر تو اکرام و احسان نمایم». آن‌گاه از او سه سؤال کرد و گفت اگر به یک سؤال جواب دهی، یک سوم مالی را که از عراق برایم فرستاده‌اند به تو خواهم داد و اگر به دو سؤال جواب دهی، دو سوم مال و اگر به هر سه جواب دهی، همه‌ی مالم را به تو خواهم داد. اعرابی شرایط را پذیرفت. حضرت حسین رضی‌الله‌عنه پرسید: «از اعمال کدام افضل است؟» گفت: «ایمان به الله». پرسید: «رمز نجات مرد از هلاکت چیست؟» گفت: «اعتماد به الله» (و من یتوکّل علی الله فهو حسبُه ـ طلاق: ۳).

پرسید: «بزرگترین زینت مرد چیست؟» گفت: «علم همراه با حِلم». سؤالات آن حضرت ﷺ تمام شد و اعرابی هم جواب‌های عالی ارائه کرد. امام درباره‌ی جواب سوم باز از او سؤال کرد: «اگر مرد علم نداشته باشد، آن وقت چه؟» گفت: «مال و به همراه آن کرم». پرسید: «اگر مال نداشته باشد، چطور؟» گفت: «فقر و به همراه آن صبر». پرسید: «اگر این را هم نداشته باشد، چه کند؟» گفت: «آن وقت صاعقه‌ای باید که از آسمان نازل شود و او را بسوزاند و خاکستر کند!»

حضرت حسین ﷺ خندید و کیسه‌ی زر را تمام و کامل به طرف او پرتاب نمود.[۱]

▣ مسئله‌ی پنجم (تعریف علم و بیان مترادفات آن)

بعضی از علما، «علم» را بنا به ظرافت و لطافت ریشه‌ای و شمول گسترده‌ی آن فاقد تعریفی جامع و منسجم دانسته‌اند. اما بعضی دیگر تعریفاتی ارائه کرده‌اند که از آن جمله است تعاریف ذیل:

«ابوالحسن اشعری» گفته است: «العلم ما یعلم به»: علم چیزی است که به وسیله‌ی آن درباره‌ی چیزی دانش پدید می‌آید.

«ابوبکر باقلانی» گفته است: «العلم معرفة المعلوم علی ما هو علیه»: علم عبارت از شناخت معلوم بر صفات و ویژگیهای خویش است.[۲]

علامه «تفتازانی» گفته است: «العلم صفة یتجلی بها المذکور لمن قامت هی به»:[۳] علم صفتی است که بهر فرد که قائم باشد، مذکور هم حتماً برای او معلم و روشن می‌شود.

تعریف أخیر از «تفتازانی» نزد علما، معتبرترین است و متداولترین تعریف علم نبز همین است.

مسئله‌ی دیگر این است که در کلام عرب، الفاظ مترادف با «علم» کدام هستند. این مترادفات را سی کلمه گفته‌اند[۴] که عبارتند از: ۱ـ ادراک، ۲ـ شعور، ۳ـ تصور،

---

۱. تفسیر کبیر: ۱۹۸/۲. ۲. همان: ۲۰۲/۲-۲۰۱ + تفسیر غرائب القرآن: ۲۳۶/۱-۲۳۵.

۳. تفتازانی، شرح عقائد نسفی: ۱۰.

۴. و برای هر کدام توضیحات و شواهدی از کاربرد موردنظر در کلام الله یا حدیث یا کلام عرب وجود دارد. (ر.ک:

۴ـ حفظ، ۵ـ تذکّر، ٦ـ ذکر، ۷ـ معرفت، ۸ـ فهم، ۹ـ فقه، ۱۰ـ عقل، ۱۱ـ درایت، ۱۲ـ حکمت، ۱۳ـ علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین، ۱۴ـ ذهن، ۱۵ـ فکر، ۱٦ـ حدس، ۱۷ـ ذکاء، ۱۸ـ فطنه (فطانت)، ۱۹ـ خاطره، ۲۰ـ وهم، ۲۱ـ ظن، ۲۲ـ خیال، ۲۳ـ بدیهه، ۲۴ـ اوّلیّات، ۲۵ـ رویت، ۲٦ـ کیاست، ۲۷ـ خبره، ۲۸ـ رأی، ۲۹ـ فراست (به معنای النَّفث فی الروع یا الهام)، ۳۰ـ فراست (به معنای استدلال از ظاهر اشکال به باطن و واقعیت احوال).

وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلآئِکَةِ اسْجُدُوْا لِآدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِیْسَ اَبیٰ وَاسْتَکْبَرَ وَ
و چون گفتیم به فرشتگان سجده کنید آدم را، پس سجده کردند مگر ابلیس. او قبول نکرد و سرکشی نمود و

کَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ ﴿۳۴﴾
شد از کافران ●

ربط و مناسبت

در آیه‌های قبل خداوند متعال فضیلت و برتری آدم علیه‌السلام بر ملائکه و سایر مخلوقات را به علت داشتن علم و استعداد دانش ثابت کرد.

در این آیه اعتراف ملائکه درباره‌ی این حقیقت و اطاعت آنان از پروردگارشان مبنی بر سجده کردن در جلوی حضرت آدم علیه‌السلام و در کنارِ آن انکار و کفر ابلیس را بیان می‌فرماید. ضمناً این آیه مبیّن یک نعمت بزرگ و شرف بی‌مثال برای حضرت آدم علیه‌السلام و تذکری برای تمام بنی‌آدم می‌باشد.

تفسیر و تبیین

واذ قلنا للملائکة اسجدوا الآدم ... (۳۴)

این جلمه، ظرفیه و متعلّق به یک فعل مقدر است که با در نظر گرفتن آن چنین

تفسیر کبیر: ۲/۲۰۳ الی ۲۰۸ + تفسیر غرائب القرآن: ۱/۲۳٦ الی ۲۳۸).

نوشته می‌شود: «انقادوا اذا قلنا ...» یا «اطاعوا اذ قلنا ...». تمام این مجموعه عطف بر گذشته و از قبیل عطف قصه بر قصه است.

واذ قلنا- معمولاً در آیه‌ها وقتی عامل «اذ» محذوف باشد، برای ترجمه، فعل «واذْکُرْ» را بر آن اضافه می‌کنند. در اینجا معنا چنین می‌شود: و یاد کن وقتی که گفتیم به ملائکه: آدم را سجده نمایید ... .

قراءات در للملائکة: جمهور قرّاء به کسر «ة» (ملائکةِ) خوانده‌اند، بجز «ابو جعفر» و «أعمش» که این دو آن را به رفع قراءت کرده‌اند، چون در این صورت تطابق با ضمه‌ی «جیم» (در اسجُدوا) پیدا می‌شود. کسائی گفته است این قراءت قبیله‌ی «ازد شنوءة» است[1] و از لغات نادره به حساب می‌آید.

اسجدوا- ماده‌اش «سجود» است و سجود در اصل به معنی تذلّل و اظهار عجز و انکسار در برابر چیزی یا کسی است.[2] برای همین در لغت آن را چنین معنا کرده‌اند: «تذّللٌ مع انخفاض بانحناءٍ»: خاکساری همراه با جمع کردن خود و خم شدن. در شریعت «سجود» چنین تعریف می‌شود: «وضع الجبهة علی قصد العبادة»: به قصد عبادت پیشانی را بر زمین نهادن.

خداوند متعال در اینجا می‌فرماید که ما به فرشتگان دستور دادیم برای آدم علیه‌السلام سجده نمایند. سجده‌ی ملائکه که برای حضرت آدم علیه‌السلام انجام گرفت به معنای اظهار شرف و اعتراف به فضیلت و برتری او بود و این برای اعتذار بود. چون قبلاً گفته بودند: بار خدایا، ما خودمان تسبیح و تحمید ترا به جا می‌آوریم، دیگر چه حکمتی برای خلق آدم وجود دارد؟ اما در ماجرای معرفی علم و فضیلت حضرت آدم علیه‌السلام برای آنان روشن شد که فضیلت فقط به تسبیح نیست، بلکه او دارای شرفی به مراتب بزرگتر از این چیزهاست. خداوند متعال در این ماجرا برای فرشتگان خویش ثابت کرد که آدم علیه‌السلام از آنها برتر است و برای اعتذار آنان، أمر به سجده کردنش داد.

لآدم- در این مورد نزد مفسّران اختلاف هست که آیا سجده‌ی فرشتگان برای حضرت آدم علیه‌السلام به معنی شرعی خویش بود و یا به معنی لغوی. در این‌باره بعداً

---

۱. زادالمسیر: ۶۴/۱ + روح المعانی: ۲۲۹/۱. ۲. المفردات: ۲۲۳.

مشروحاً سخن خواهیم گفت.

نزد بعضی این «لام» (لِآدم) سببیّه است. یعنی خداوند متعال فرمود: به ملایک حکم کردیم که به سبب آدم مرا سجده نمایند.

فسجدوٓا الّآ ابلیس- «فا» در «فَسَجَدوا» برای افاده‌ی مفهوم مسارعت در امتثال أمر است یعنی گویای این است که به محض صدور فرمان سجده برای حضرت آدم علیه‌السلام، همه‌ی فرشتگان به سرعت (بلافاصله) أمر الهی را امتثال نمودند، مگر ابلیس که چنین نکرد.

«ابلیس» لقب شیطان است. قبل از کفر، اسم او «عزازیل» به معنی بنده‌ی مقبول و معزّز خداوند ذوالجلال، و لقبش هم «طاؤوس الملائکة» بود. پس از نافرمانی و کفر به القاب «ابلیس» و «شیطان» ملقّب شد. کنیت ابلیس «ابومرّة» است.

اکثر محقّقان قائلند که «ابلیس» یک اسم عجمی است و به دو سبب عُجمه و عَلَم، ممنوع الصّرف است.

نزد «زجاج» ابلیس بر وزن «فعلیل» است و همین دو سبب آن را از تصریف باز می‌دارند. «ابو عبیده» و گروهی دیگر عقیده دارند که ابلیس یک لفظ عربی و مشتق از «ابلاس» به معنی «ابعاد من الخیر» یا «یأس من رحمةالله» می‌باشد. شیطان را ابلیس می‌گویند، چون بعد از نافرمانی از خیر و رحمت خداوند ذوالجلال دور شد یا مأیوس گشت. در این صورت ابلیس بر وزن «مفعیل» بوده و منصرف می‌شود. در همین صورت هم نزد بعضی به علت اینکه در اسمهای دیگر نظیر ندارد، غیرمنصرف است.

ابیٰ و استکبر- این جمله، مستأنفه و برای جواب یک سؤال ذهنی است که پس از «فسجدوا الاّ ابلیس» پیش می‌آید. وقتی که خواننده‌ی قرآن یا شنونده‌ی آیه دانست که تمام فرشتگان بجز ابلیس فوراً امر خداوند متعال را بجا آوردند، حتماً در ذهنش سؤال پیش می‌آید که پس ابلیس در این موقع چکار کرد؟ خداوند متعال در اینجا جواب می‌دهد: او انکار کرد و استکبار ورزید.

«أبی» از «اباء» به معنی امتناع و باز داشتن خویش از کاری است. (الاباء هو الامتناع مع الانفة). از باب «فتح یفتح» (ابی یأبیٰ) است.

«استکبر» از «تکبّر» و «استکبار» است و عبارت است از اینکه شخصی خودش را از حیث مقام و کمال بالاتر و برتر از دیگران تصور کند. اگر فی‌الواقع شخص چنین باشد، این کار او تکبر نامیده می‌شود و اگر چنین نباشد و به تکلف و دروغ خودش را برتر جا می‌زند، استکبار گفته می‌شود.

بعضی حضرات دیگر فرق میان «تکبر» و «استکبار» را چنین گفته‌اند: اگر کسی در درون و فکر خود، خویشتن را بزرگ و برتر از دیگران بپندارد، متکبر است و اگر این خودپسندی و خودبزرگ‌بینی را اظهار کند، «مستکبر» گفته می‌شود.

در اینجا سؤال پیدا می‌شود که باعث «اباء»، «استکبار» است. و به عبارت ساده‌تر: انکار از ثمرات استکبار و تکبر است. پس به چه خاطر در آیه «اباء» را مقدم بر «استکبار» ذکر فرموده است؟ چون به ظاهر باید اول «استکبر» می‌گفت و بعد «و اَبی».

در جواب گفته‌اند: درست است که «اباء» از ثمرات «استکبار» و از حیث رتبه مؤخر از آن است. اما چون «اباء» از احوال ظاهری است، اول آن را ذکر فرمود و «استکبار» را که جزو احوال باطنی و نفسانی است، مؤخر کرد. ظاهر است که به اعتبار ظهور، احوال ظاهره، دالّ و نشانی احوال باطنه هستند و بنابراین مقدّم می‌باشند.

بعضی دیگر چنین جواب داده‌اند: استکبار حالتی بود که فقط مخصوص و مربوط به خود ابلیس بود. اما «اباء» مرتبط با حال جمیع ملائکه و مخالف امتثال آنان بود و چون در اینجا بیان ا متثال أمر الهی توسط فرشتگان است و ابلیس چنین نکرده «اباء» را که گویای همین حال است، مقدم نمود.[1]

وکان من الکافرین- این جمله هم نزد بعضی مستأنفه و جواب یک سؤال ذهنی است.

خواننده‌ی آیات سؤال می‌تراشد که وقتی ابلیس اباء و استکبار کرد، حکمش چه شد؟ جواب می‌دهد: «کان من الکافرین». یا اینکه در موضع حال واقع است. یعنی او اباء کرد و استکبار نمود، در حالی که از زمره‌ی کافران بود.

نزد بعضی از علماء «کان» در اینجا به معنی اصلی خود است. یعنی: ابلیس انکار

---

۱. البحر المحیط: ۱/۱۵۴-۱۵۳ + روح المعانی: ۱/۲۳۱.



کرد و تکبر نمود و در علم خداوند از قبل جزو کافران نوشته شده بود. در این موقع که حکم سجده به او رسید، امتثال ننمود و علم خداوند متعال تحقق پذیرفت و او جزو کافران قرار گرفت.[1] به همین معنا در توجیهی دیگر آمده است که: «کان من الکافرین» یعنی: «کان من القوم الکافرین»[2] و آن قوم، جن‌های کافر بودند که قبلاً در زمین می‌زیستند و ابلیس به همان طبقه تعلق داشت و عاقبت با بجا نیاوردن فرمان خداوند ذوالجلال، به فطرت آباء و اجداد خویش بازگشت و کافر شد.

نزد عده‌ای دیگر، «کان» به معنی «صار» (شُد) است. یعنی ابلیس تا آن وقت از مؤمنین و فرمانبرداران بود مانند سایر ملائکه، ولی چون امتثال امر الهی نکرد و برای آدم علیه‌السلام سجده نکرد، از همان لحظه به بعد کافر شد. در این توجیه، قاعدتاً بر «کان» باید «ف» اضافه می‌شد. یعنی بایستی می‌فرمود: «فکان من الکافرین».[3]

برخی دیگر «کافرین» را به معنی «عاصین» گرفته‌اند.[4] یعنی: «و کان من العاصین»: ابلیس با این نافرمانی از گناهکاران و سرکشان گشت.

از میان این توجیهات، سخن اول معتبرتر است.[5] مبنی بر اینکه ابلیس هر چه بود، از قبل در علم خداوند جزو کافران بود و به مقتضای آن می‌بایست روزی آشکارا کفر ورزد و بالاخره چنین شد.[6]

علوم و معارف

▣ دوازده نکته پیرامون سجده‌ی ملائکه و انکار ابلیس

۱- زمان امر به سجده‌ی آدم علیه‌السلام

در این مورد آیه‌ها به دو مدلول ظاهراً متفاوت دلالت دارند. موضوع خلقت

---

۱. تفسیر قرطبی: ۱/۲۹۷ + البحر المحیط: ۱/۱۵۴. ۲. روح المعانی: ۱/۲۳۱.

۳. و به سبب همین اشکال اصولی این توجیه ضعیف و غیرقابل قبول گفته شده است. (ر.ک: تفسیر قرطبی و روح المعانی). ۴. «ابوالعالیه» چنین گفته است. (ر.ک: مراجع مذکور).

۵. و این توجیه علامه «ابن فورک» است.

۶. «قرطبی» تصریح نموده است که تفسیر صحیح همین است. چون آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرموده است: «و انما الأعمال بالخواتیم» (صحیح بخاری). ابلیس هشتاد هزار سال خداوند را عبادت نمود و به ریاست و رفعت مقام رسید و این باعث عجب و کبر او شد که در نتیجه وقتی أمر «اسجدوا» را شنید، گفت: «انا خیرٌ منه» (صٓ: ۷۶) - تفسیر قرطبی: ۱/۲۹۷.

حضرت آدم علیه السلام و امر خداوند ذوالجلال به فرشتگان برای سجده‌ی او، در سوره‌ها و آیات متعددی وارد شده است. از جمله آیه‌ی جاری از سوره‌ی «بقره»، سوره‌ی «اعراف»، سوره‌ای «بنی‌اسرائیل»، سوره‌ی «کهف»، سوره‌ی «طٰه» و سوره‌ی «ص».

در بعضی از این آیه‌ها این امر به صورت تعلیق و قبل از تخلیق آدم علیه السلام و نفخ روح در وی وارد شده است. مثلاً در آیه‌ی سوره‌ی «ص» می‌فرماید: «انی خالقٌ بشراً من طین ● فاذا سوّیته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین ●» [۷۲-۷۱]: من بشری از خاک خلق خواهم کرد. هرگاه آن را درست کردم و در آن از روح خویش دمیدم، پس برای او سجده بگذارید. از این آیه و امثال آن ثابت می‌شود که این امر قبل از نفخ روح و حتی قبل از آفرینش جسم آدم علیه السلام و به صورت تعلیق بوده است. اما در آیه‌های دیگری مانند همین آیه‌ی «بقره» می‌خوانیم که خداوند ذوالجلال حضرت آدم علیه السلام را خلق کرد و در آن روح دمید و حتی در جلوی فرشتگان از او امتحان گرفت و برتری‌اش را ثابت کرد و بعد به فرشتگان امر به سجده داد که بدین صورت به اصطلاح این امر تنجیزی بوده است.

تطبیق آیات را چنین بیان کرده‌اند: آنگاه که خداوند قدّوس اراده فرمود بشر را خلق نماید، این اراده‌اش را با فرشتگان در میان نهاد و فرمود هرگاه من آدم را آفریدم و در آن روح دمیدم، برای او سجده کنید. گویا تعلیقاً به آنها امر به سجده داد و بعد هم وقتی که حضرت آدم علیه السلام را آفرید و او را ذی‌روح ساخت آن امر را دوباره تنجیزاً صادر فرمود و همه‌ی فرشتگان طبق فرمان و اطلاع قبلی در برابر او سجده نمودند، به جز ابلیس که غرورش به او اجازه‌ی این تعظیم را نداد.[۱]

بنابراین، هر کدام از دو نوع آیه‌ها، گویای یکی از دو امر تعلیقی و تنجیزی هستند و تعارضی با یکدیگر ندارند.

تعارضی دیگر هم در این آیات نشان داده می‌شود و آن وقت دقیق سجده‌ی فرشتگان است. از آن آیه‌ها ثابت می‌شود که به محض نفخ روح در آدم علیه السلام، فرشتگان سجده نمودند، اما در آیه‌ی مورد بحث، امر به این سجده بعد از نفخ روح و جواب حضرت آدم علیه السلام درباره‌ی اسمای اشیاء و تذکّر خداوند متعال به ملائکه،

---

۱. تفسیر عزیزی: ۱۷۶/۱. به بحث أنیقی که «ابوسعود حنفی» در همین خصوص آورده رجوع کنید. (تفسیر ابی السعود: ۱۵۴/۱ الی ۱۵٦).

گفته شده است. جواب این است: «مراد از نفخ روح، ظهور آثار آن نفخ است در مدارک ملائکه، و اثر نفخ روح خاث الهی که مستوجب شیون کثیرۀ الهیه تواند بود و به سبب همان روح، قابلیت خلافت آدم علیه السلام را بهم رسید این وقت حاصل شد که [فرشتگان] تعلیم اسماء او را ملاحظه نمودند و در خود، این جمعیت و استیعاب را نیافتند».[1] بنابراین، سجده‌ی فرشتگان بعد از تعلیم اسماء به آدم علیه السلام و برای اظهار شرف و فضیلت علمی او بود.

۲- مکان سجده‌ی فرشتگان برای آدم علیه السلام

در این مورد سه قول وجود دارد:

۱- حضرت آدم علیه السلام در همین دنیا، در وادی نعمان که پشت وادی عرفات قرار دارد، ماده‌اش خمیر شد و سپس در کالبد وی روح دمیده شد و مسجود ملایک قرار گرفت و بعد به آسمان برده شد.

۲- خمیر او به زیر عرش منتقل گردید و در آنجا روح دمیده شد و مسجود قرار گرفت.

۳- در جنت روح در کالبدش دمیده شد و همانجا مسجود قرار گرفت.

سخن صحیح، قول اول است.

۳- فرشتگانی که مأمور به سجده کردن بودند

گروهی از معتزله قائلند که تمام فرشتگان به سجده کردن مأموریت نیافتند. فقط بعضی از آنان مأمور به این کار شدند. از میان فرشتگان، ملائکه‌ی کرّوبی به این سجده امر کرده نشدند.

جمهور محقّقان اهل سنت و جماعت معتقدند که تمام فرشتگان سجده کردند. به دلیل صریح آیه‌ی «فسجد الملائکةُ کلّهم اجمعون» [ص: ۷۳]. جمهور می‌گویند این هم لازم نیست که تصور کنیم همه‌ی فرشتگان در آن محل حضور داشتند. بلکه تمام

---

۱. تفسیر عزیزی، ۱/۱۷۷.

فرشتگان هر جا که بودند، این فرمان الهی را شنیدند و همه به طرفی که حضرت آدم علیه‌السلام قرار داشت، سجده نمودند.[1]

۴- نوعیت سجده‌ی ملایک

این مسئله که آیا سجده‌ی فرشتگان در برابر حضرت آدم علیه‌السلام، سجده‌ی شرعی و حقیقی بود یا سجده‌ی لغوی که منظور از آن تعظیم و تحیّت می‌باشد، نزد علماء مختلف فیه است.

گروهی به این جانب رفته‌اند که آن سجده، کاملاً حقیقی و به مفهوم شرعی خود بود که عبارت است از پیشانی بر زمین نهادن به قصد عبادت. البته در آنجا مسجود لَه، ذات خداوند قدّوس بود و آدم علیه‌السلام فقط جهت سجده (مسجود الیه) بشمار می‌رفت. مانند سجده در برابر بیت‌الله (کعبه) که مسلماً سجده فقط برای خداست و کعبه به عنوان جهت، مسجود الیه قرار می‌گیرد.

دسته‌ای دیگر از همین گروه قائلند که هم سجده، شرعی بود و هم مسجود له، خود آدم علیه‌السلام.

گروهی دیگر می‌گویند که در اینجا مراد، سجده‌ی لغوی است که عبارت از تذلّل و انحناء و اظهار انکسار در برابر چیزی یا کسی می‌باشد. خداوند متعال به فرشتگان امر فرمود که مراتب تذلّل و عجز و انقیاد خویش را جلوی حضرت آدم علیه‌السلام ظاهر نمایند.[2]

گروه اول از «لام» (در لآدم)، معنی «الی» را می‌گیرند. چون در عربی «لِ» به کثرت به معنی «الیٰ» به کار رفته است. مانند این شعر حضرت «حسان» رضی‌الله‌عنه:

الیس اوّل مــن صـلّی لقـبلتکم   واعرف الناس بالقرآن و السّنن

در اینجا «لقبلتکم» به معنی «الی قبلتکم» است.

نزد دسته‌ی دوم از همان گروه «لِ» به معنی اصلی خود محمول است.

گفتیم که گروهی دیگر این «لام» را سببیّه می‌گویند. یعنی خداوند ذوالجلال بـه

---

۱. تفسیر کبیر: ۲۳۸/۲.　　۲. ر.ک: تفسیر کبیر: ۲/۲۱۳-۲۱۲ + تفسیر قرطبی: ۲۹۳/۱.

فرشتگان امر فرمود که مرا به سبب فضل و شرافتی که به حضرت آدم علیه‌السلام عنایت کرده‌ام، سجده نمایند. ظاهراً معنی سوم که بگوییم «سجده» به معنی لغوی خود و برای تحیت و تعظیم بود، مناسبت بیشتری دارد و این تعظیم نیز به مفهوم اعتراف ملائکه به فضیلت و برتری حضرت آدم علیه‌السلام و معذرت خواستن آنان از آنچه گفته که بودند: «نحن نسبّح بحمدك و نقدّس لك»، بود.

البته در هر دو صورت -سجده به معنی شرعی باشد یا لغوی- سؤالی پیش می‌آید که در آخر همین مبحث به آن جواب خواهیم داد.

۵- مسجودله در سجده‌ی ملائکه

گفتیم که بعضی مسجودله را خداوند متعال و برخی دیگر خود حضرت آدم علیه‌السلام گفته‌اند. اما صحیح این است که مسجودله ذات خداوند ذوالجلال بود و آدم علیه‌السلام مسجودالیه، یعنی جهت سجده‌ی فرشتگان به حساب می‌آمد.

٦- علت و حکمت اصلی سجده نکردن ابلیس

این هم یکی از سؤالات زیربنایی در این خصوص است که چرا خداوند متعال کفر ابلیس را موقوف بر سجده نکردن برای حضرت آدم علیه‌السلام نمود در حالی که قدرت داشت جبراً و یا به طریقی دیگر نیز او را به کفر وا دارد؟ حتماً در این نکته، حکمت و علتی نهفته است. این علت چیست؟

جواب این است: ابلیس به سبب چهار گناه بزرگ طوق لعنت و ردّت را برگردنش متحمل شد که عبارت بودند از: طمع، ریا، حسد و کبر.

جریان از این قرار بود که وقتی خداوند ذوالجلال فرشتگان را مأمور به فراری دادن جن‌ها و غول‌ها و دیوها از سطح زمین و خالی کردن آن برای سکونت خلیفه‌ی خویش داده بود، ابلیس هم در میانشان بود و همراه با آنها در این مأموریت شرکت داشت. در همین حین در دلش «طمع» پیدا شد که خداوند ذوالجلال او را به عنوان خلیفه ارضی خویش برگزیند و به همین قصد دست به یک سلسله عبادات طولانی زد که واقعاً حیرت‌آور بود. به طوری که روایت شود بر زمین هیچ نقطه‌ای چنان نیست

که او در آنجا عبادت نکرده باشد که البته برای ریاء بود. چنانکه از هدفش ظاهر بود و ریاء همان شرک خفی است. بنابراین ابلیس در اینجا مرتکب شرک شده بود و عاقبت این شرک چنان شد که وقتی این اعلان خداوند به گوشش رسید که: «انّی خالقٌ بشراً من طین» [ص: ۷۱]، دانست که تمام آرزوهایش برباد رفته است و به احتمال زیاد همین بشر، خلیفه‌ی خداوند متعال بر روی زمین خواهد بود. در این هنگام دچار حسد شدیدی شده بود و روی دیدن این مخلوق جدید به نام «بشر» را نداشت، تا چه رسد به سجده‌ی او. وقتی که خداوند ذوالجلال طینت حضرت آدم عليه‌السلام را خمیر و بعد جسم او را خلق فرمود، ابلیس آن را با پا تکان داد و چون هنوز روح در آن دمیده نشده بود و توخالی به نظر می‌رسید، با خود گفت: ممکن است خداوند این موجود را به خلافت برگزیند، اما توخالی است و به راحتی می‌توان آن را فریب داد.[۱] به هر حال او گرفتار «حسد» شده بود و وقتی خداوند ذوالجلال به فرشتگان دستور سجده داد، او که دیگر آتش حسادت از تمام وجودش شعله می‌زد، خودش را برتر دانست و گفت: این قابل سجده کردن نیست. او از خاک آفریده شده و من از آتش خلق شده‌ام. او بدین طریق استکبار ورزید و به طور آشکار از اجرای فرمان الهی

۷- نوعیت کفر ابلیس

مسئله دیگر این است که کفر شیطان از میان کفرهای عنادی، جحودی و ... از کدام نوع بود؟ گروهی گفته‌اند که کفر او از روی جهل صادر شد. او نمی‌دانست که با این کار نافرمانی خداوند متعال را می‌کند و عاقبتش برای همیشه خراب می‌شود.

بعضی دیگر گفته‌اند: کفر او عنادی بود و باعث آن، حبّ ریاست بود که با خلق آدم از دستش رفت و لذا از راه عناد وارد شد.

گروهی دیگر قائلند، او اجتهاداً کفر ورزید. یعنی می‌خواست با استناد به دلیل و فکر خویش آدم عليه‌السلام را سجده نکند، اما چون ریا کرده بود، در هنگام اجتهاد و قیاس به خطا رفت و گفت: انا خیر منه خلقتنی من نارٍ و خلقتهُ من طینٍ [اعراف: ۱۲].

---

۱. صحیح مسلم، به روایت أنس مرفوعاً.

نزد محقّقان، کفر ابلیس بالاصالة عنادی بود، ولی ظهور آن در پی قیاس فاسد و خطای اجتهاد صورت گرفت. فرزانه‌ای چه خوب گفته است:

اذا لم یکن عونٌ من الله للفتیٰ فاوّل ما یجنی علیه اجتهاده

یعنی: زمانی که از جانب خداوند کریم برای شخصی کمک توفیق نباشد، اولین چیزی که به او جنایت می‌کند اجتهاد اوست.

۸- زمان مردودی و طرد شدن ابلیس از جمع ملایک

آیا ابلیس به محض اینکه به کفر رسید، از آسمان و جمع فرشتگان طرد شد یا مدتی بعد از آن ماجرا، مهجور گشت؟

بسیاری از علماء و محقّقان گفته‌اند که او فوراً و به محض مردود شدن، مهجور نشد. بلکه مدتها و تا آن وقت که حضرت آدم علیه‌السلام را به جنت نبرده بودند، در میان فرشتگان تردّد و رفت‌وآمد داشت. پس از اینکه آدم علیه‌السلام وارد بهشت شد، راهش را بسته و طردش نمودند.

۹- علامت ملعونیت ابلیس

آیا مستقیماً از طرف خداوند متعال مورد خطاب ملعونیت و مردودیت قرار گرفت یا به علامت و نشانه‌ای دریافت کرد که طرد و ملعون شده است؟

طبق قول محقّقان خداوند متعال به راه راست و به طور ظاهر او را لعنت نمود و فرمود: «انک رجیمٌ» [حجر: ۳۴]. خود شیطان و همه‌ی فرشتگان از این خطاب دریافتند که او مردود بارگاه شده و چون «رجیم» مطلقاً صادر شده بود، همه دانستند که این مردودی برای همیشه دامنگیرش خواهد بود. به همین خاطر شیطان، به محض شنیدن این حکم، گفت: مرا زود نابود مکن و به من تا قیامت مهلت دِه و اجازه بده تا عده‌ای از اولاد آدم را هم با خود همراه نمایم و این تقاضایی بود که پذیرفته شد.

بعضی گفته‌اند که وقتی ابلیس علیه العنة سجده نکرد، تابلوی لعنت در گردنش

آویخته شد که در آن نوشته شده بود: «انت ملعونٌ الی یوم القیامة»[۱]. این تابلو را خود او و تمام فرشتگان مشاهده نمودند.

۱۰- جنس ابلیس

از ظاهر آیه برمی‌آید که شیطان از خود فرشتگان بود، چون خداوند ذوالجلال او را تحت خطاب عمومی ملایک داخل کرده است. اما دلایلی دیگر از قرآن و حدیث باعث می‌شود که این مطلب مورد اختلاف محقّقان قرار گیرد. آیا ابلیس واقعاً فرشته بود یا از گروه جنّ‌ها یا اصلاً جنسی مستقل داشت؟ در این مورد پنج قول مختلف نقل شده است:

۱ـ جمهور علماء قائلند که شیطان از زمره‌ی ملائکه بود که به سبب انکار و استکبار از آنها طرد و مردود شد.[۲] در این صورت «الاّ ابلیس» که در اکثر آیه‌ها به همین نحو آمده است، استثنای متصل بشمار می‌رود که دالّ بر فرشته بودن شیطان می‌کند. جمهور استدلالاً می‌گویند که اصل در استثناءات، متصل بودن مستثنی‌ها است و منقطع بودن از عوارض می‌باشد و تا وقتی دلیلی بر منقطع بودن وجود نداشته باشد، درست نیست که در قرآن از اصل (متصل بودن) به طرف مجاز (منقطع بودن) رفت.

۲ـ در مقابل این گروه، گروهی دیگر از محقّقان عقیده دارند که شیطان از جنس «جن» است و استثناء در اینجا منقطع می‌باشد.[۳]

از دلایل این گروه یکی آیه‌ی سوره‌ی کهف است که در آن آمده: «فسجدوا الا ابلیس کان من الجنّ ففسق عن امر ربّه» [۵۰].

---

۱. به مصداق آیه‌ی: «و ان علیک اللعنة الی یوم الدین» (حجر: ۳۵).

۲. قول جمهور مبتنی بر ظاهر آیه و عقیده‌ی علی، ابن عباس، ابن مسعود، ابن جریج، ابن مسیّب، قتادة و اختیار ابوالحسن و طبری رحمهم‌الله است. (تفسیر قرطبی: ۲۹۴/۱ + البحر المحیط: ۱۵۳/۱ + تفسیر نسفی: ۴۲/۱).

۳. این نظر از بعضی متکلمین خصوصاً معتزله و همچنین از ابن زید، حسن، شهربن‌حوشب و روایتی از ابن مسعود و ابن عباس رضی‌الله‌عنهما منقول است. (تفسر کبیر: ۲۱۲/۲ + تفسیر قرطبی: ۲۹۴/۱ + البحر المحیط: ۱۵۳/۱). اختیار شاه «عبدالعزیز دهلوی» رحمه‌الله نیز همین است. (ر.ک: تفسیر عزیزی: ۱۷۷/۱). تفتازانی در «شرح عقائد نسفی» (ص: ۱۰۳) نیز همین را مرجح گفته است.

دلیل دوم اینکه: ملائکه معصوم هستند و هیچگاه کافر و مرتدّ نمی‌شوند و در خود قرآن این حقیقت چنین بیان شده که: «لا یستکبرون» [اعراف:۲۰۶]، «لا یعصون الله ما أمرهم یفعلون ما یؤمرون» [تحریم:۶] و ... .

دلیل سوم اینکه: ابلیس استکبار کرد و چنانکه خداوند در حق ملائکه می‌فرماید: «لا یستکبرون»، فرشتگان اصلاً استکبار نمی‌کنند.

دلیل چهارم، حدیث صحیح مسلم به روایت حضرت عایشه صدیقه رضی‌الله‌عنها است که رسول‌الله درباره‌ی فرشتگان فرمود: «خلقوا من النور»: از نور آفریده شده‌اند. و قرآن درباره‌ی جنّ‌ها می‌فرماید: «خلق الجانّ من مارجٍ من نارٍ» [رحمان:۱۵] و ابلیس هم خودش در توجیه إباء و استکبارش به جنیست خویش چنین اعتراف می‌کند: «خلقتنی من نارٍ و خلقتهُ من طین» [ص: ۷۲].

خلاصه، به نظر این گروه، ابلیس از جنس اجنّه‌ای بود که قبلاً در زمین می‌زیستند و به سبب نافرمانی، فرشتگان آنها را نابود کردند ولی ابلیس زنده گذاشته شد و چون یک مخلوق بسیار عابد و فرمانبردار بود، به سفارش ملائکه اجازه یافته بود به آسمان رفت و آمد داشته باشد و در آنها مدغم و منضم گردد.[۱] اینان می‌گویند خطاب عمومی خداوند ذوالجلال به ملائکه (و اذ قال ربّک للملائکه انی خالقٌ بشراً) که ابلیس جن هم در آن ملحوظ شده بود، به اعتبار تغلیب و اکثریت ملائکه بود.

یا چنین توجیه می‌کنند که تنها فرشتگان به سجده‌ی آدم علیه‌السلام مأمور نبودند، بلکه جن‌ها هم مأمور شده بودند که در این صورت معنای آیه چنین در می‌آید: تمام ملائکه و اجنه سجده کردند، جز ابلیس جن. در این صورت باز استثناء متصل قرار می‌گیرد. نظر علامه محقق، حضرت «تهانوی» رحمه‌الله چنین بود.[۲] البته در این توجیه ممکن است این سؤال پیش آید که اگر جن‌ها هم مأمور به این سجده بودند، چرا در آیه ذکری از آنها به میان نیامده است؟

در جواب گفته‌اند که به دو علت ذکر صریح جنّیان در ردیف ملائکه نیامده

---

۱. تفسیر قرطبی: ۲۹۴/۱ + نشر.
۲. بیان القرآن: ۲۲/۱.



است. یا (لقلّة الاعتناء بهم)، یعنی در جماعت فرشتگان، جن‌ها آنقدر مهم نبودند. وقتی به فرشتگان که از اجنه اشرف و اعلی بودند امر به سجده رسید، جن‌ها که به اعتبار رتبه و جنساً أخس و أدنی هستند، خودبه‌خود در این امر ملحوظ شدند.

یا به دلیل اینکه چون تعدادشان خیلی کمتر از خیل عظیم و بی‌شمار ملائکه بود، از آنها صریحاً ذکری به میان نیامده است. ولی در هر صورت ضمناً در خطاب داخل شده‌اند. مانند خطاب خداوند متعال به مردان که زنان نیز ضمناً در آن داخل هستند.[1]

و یا اینکه خداوند متعال می‌دانست که چون شیطان از اجنه است و در سرشت جن غرور و تکبر وجود دارد، جداگانه به او امر به سجده داد. خداوند متعال از علت این استکبار از ابلیس چنین سؤال کرد: «ما منعک الا تسجدَ اذْ اَمَرتک» [اعراف: ۱۲].

طبق این توجیهِ علامه «تهانوی» رحمه‌الله و بسیاری از محقّقان، تمام آیه‌های قرآن با هم مطابقت پیدا خواهند کرد و دیگر سؤالی رُخ نمی‌دهد.

اما چنانکه بیان شد، نظر جمهور علماء بر این است که شیطان از ملائکه بود و دلیل مهم آنان ظاهر استثناء و تصحیح آن بدون تکلف است. جمهور در ترجمه‌ی «اسجدوا»، ضمیر فاعلی را به ملائکه راجح می‌کنند نه به اجنه.[2]

۳ـ برخی گفته‌اند، گروهی از مخلوقات علوی خداوند هستند که از جنس فرشتگانند با این فرق که فرشتگان آنها را نمی‌بینند، این طیف فرشتگان را هم مَلَک می‌گویند و هم جنّ. جن از آن جهت که از نظر ملایک مخفی و مستور هستند. قول علامه «ابن اسحاق» همین است.[3] از حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما مرویست که درباره‌ی این مخلوقات فرمود: آنان خزانه‌داران بهشت یا زرکوبان و جواهرزان اهل بهشت هستند.[4] علامه «ابن اسحاق» قائل است که شیطان از همین طیف ملائکه بود و

---

۱. همان.

۲. ر.ک: تفسیر کبیر: ۲۱۳/۲ الی ۲۱۵ + تفسیر قرطبی: ۲۹۴/۱ + البحر المحیط: ۱۵۳/۱ + روح المعانی: ۲۲۹/۱ و ۲۳۰.

۳. روح المعانی: ۲۲۹/۱. قول «قتاده» و «ابن جبیر» و بعضی دیگر نیز چنین است. (البحر المحیط: ۱۵۳/۱ + تفسیر بغوی: ۶۳/۱).

۴. تفسیر بغوی: ۶۳/۱. از او مرویست که فرمود: «... کان من حیٍّ [من الملائکة] یسمّون جنّاً» و: «کان ابلیس من خزان

بنابراین در خطاب عمومی داخل است، بدون اینکه استثنای منقطعی در میان باشد. در آیه‌هایی هم که او جن معرفی شده است، به همین معنای مخصوص است. لازم به ذکر است که عصیان ابلیس که در اصل فرشته بود، طبق این نظر توجیه پیدا می‌کند. چون نزد بعضی این دسته از ملائکه مطلقاً معصوم نیستند، اگرچه غلبه در آنها عصمت است. چنانکه علامه «ابن معین» در عقاید خود بدان اشاره کرده است. بدین توجیه نیز آیه‌ها با هم وفق می‌خورند.

۴- گروهی عقیده دارند که شیطان از جنس ملائکه‌ای بود که ذاتاً از آتش خلق شده بودند، اما به صفات و عوارض به فرشتگان معصوم قرابت و همگونی داشتند. این نوع ملایک، اکثرشان از نافرمانی گریزان و به طاعت و فرمانبری مانند سایر ملایک راغب و کمر بسته هستند، هر چند که ممکن است تعدادی از آنها به سبب ذات ناری خود، سرکشی کنند. مانند ابلیس که از همین گروه بود و استکبار ورزید.[1]

میل امام «شاه ولی‌الله دهلوی» رحمه‌الله به همین جانب است. او این نوع فرشتگان را «ملائکه عنصریین و مادیین» می‌نامند که اگرچه عنصری و ناری هستند ولی، مانند فرشتگان فرمانبردار و مطیع هستند، به جز معدودی که شیطان نمونه‌ی بارز آنهاست.

طبق این توجیه هم استثناء متصل می‌شود و آیات با هم تطبیق می‌یابند.

۵- محقّقان صوفیه با بیان عارفانه‌ی خویش چنین توضیح داده‌اند: تمام کائنات از علویات گرفته تا سفلیات به هر جنس و نوع و صفتی که باشند - شقی و بد یا سعید و خوب - همه از «حقیقت محمدّیه» خلق شده‌اند و اصل تمام مخلوقات «نور محمدی» است چنانکه حدیث «اول ما خلق‌الله نوری»[2] بدین مطلب دالّ صریح است. سعدی علیه الرحمة این حقیقت را در شعر خود چنین منعکس کرده است:

الجنّة و کان یدّبر أمر السماء الدنیا» (مخارج دو حدیث مذکور را در «در منثور»، ج: ۱، ص: ۵۰» ببینید).

۱. روح المعانی: ۲۳۰/۱.

۲. خاتمة المحقّقین، ملاعلّی قاری رحمه‌الله، «نور» را در این حدیث، همان «نورمحمدی» یا «حقیقت محمدی» گفته است. (ر.ک: مرقاة المفاتیح: ۱/۱۶۶-۱۶۵).

تو اصل وجود آمدی در نخست دگر هر چه موجود شد فرع تست

«نور محمدی» دو تجلی دارد: نور جلال و نور جمال. بعضی از مخلوقات مظهر جمال حقیقت و نور محمدی هستند که سراسر وجود آنها خیر و خوبی و سعادت است مانند: فرشتگان، انسانهای صالح، جن‌های نیک و سایر مظاهر خوبی و زیبایی. و بعضی دیگر از مخلوقات، مظهر جلال این نور هستند که انسانهای شریر، جن‌های خبیث و حتی بعضی از ملائکه‌های متکبر و مغرور مانند ابلیس، از همین نوع مخلوقات هستند.

بنابراین، طبق قول صوفیه هم ابلیس، در اصل فرشته بود ولی مظهری برای جلال حقیقت محمدی شد و مردود گشت.[1] «نابلسی» در شعر خویش به این موضوع چنین اشاره کرده است:

طه النبی تکونت من نوره کل الخلیقة ثمّ لو ترک القطا

یعنی: طٰهٰ نبی؛ ذاتی که تمام خلایق از نور او آفریده شدند...

چنانکه ظاهر است، جز قول دوم، همه‌ی اقوال هر کدام به نوعی و توجیهی، شیطان را از فرشتگان ثابت کرده‌اند.

اما میل طبیعی بنده به جانب قولی است که از حکیم الامت، مولانا «اشرف علی تهانوی» رحمه الله نقل نمودم و این توجیه گروهی دیگر از محققان نیز است.[2]

۱۱- حکم و شرایط مسجودالیه قرار دادن مخلوق

مسجودالیه و قبله قرار دادن چیزی از دو حال خالی نیست: یا قبله و مقبل (مسجودالیه و ساجد) هر دو یک از یک جنس هستند یا مسجودالیه و قبله از یک جنس و ساجد و مقبل از جنسی دیگر.

مثال صورت اول، مثل سجده کردن به طرف انسانی توسط انسانی دیگر یا سجده

---

۱. از «ابن عباس» رضی الله عنهما مرویست که فرمود: «ابلیس از ملایک بود، سپس خداوند او را به شکل شیطان مسخ فرمود» (زاد المسیر: ۶۵/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۷۷/۱).

۲. از آن جمله شاه «عبدالعزیز دهلوی» رحمه الله که در اثبات این مطلب با قاطعیت سخن گفته است. (ر.ک: تفسیر عزیزی: ۱۸۰/۱).

کردن به طرف تصویر یا مجسمه‌ی آن انسان است. این صورت در هیچ صورت و هیچ زمانی جایز نبوده و به اجماع امت کفر صریح و حرام است. چون در این وضع سجده اشتراک با مسجودیت اله‌العالمین و استقلال از ذات باری تعالی وجود دارد.

مثال صورت دوم، مثل سجده کردن انسانی به طرف بنا یا درخت یا چیزی دیگر غیر از جنس انسان می‌باشد. در این صورت سجده به دو شرط موقوف بوده و با وجود آنها جایز می‌شود.

یکی تفاوت جنس ساجد با مسجودالیه و دیگری اذن الهی. یعنی اگر خداوند ذوالجلال امر به سجده‌ی چیزی دهد، سجده بطرف آن نه تنها جایز، بلکه فرض می‌گردد مانند سجده‌ی انسان به طرف خانه‌ی کعبه و همچنین سجده‌ی ملائکه به طرف حضرت آدم علیه السلام که در هر دو مورد هم اذن الهی وجود دارد و هم جنس ساجد غیر از جنس مسجودالیه است.

جواز این سجده عقلاً نیز ثابت است؛ چون در این کار توهم اشتراک و استقلال وجود ندارد.

خلاصه، سجده‌ی نوع دوم اگر به امر الهی باشد، جایز و بلکه لازم می‌گردد و اگر بدون امر الهی باشد، ناجایز و حرام و موحب کفر می‌باشد.[1]

۱۲- رتبه‌ی مسجودله در فضیلت

این هم یک مسئله است که آیا همیشه باید مسجودالیه افضل از ساجد باشد یا چنین نیز می‌شود که گاهی ساجد خود از مسجودله یا مسجوالیه افضل و برتر است؟

طبق قول جمهور محققان درست است که احیاناً مسجودله مفضول و ساجد افضل باشد و این لازم نیست که همیشه باید مسجودالیه برتر باشد و در غیر این صورت سجده جایز نشود. ملائکه‌ی مقرّبین وقتی که برای حضرت آدم علیه السلام سجده نهادند، در واقع به طرف تمام ذرّیت و اولاد او که در ظهر آن حضرت علیه السلام وجودداشتند، سجده کردند، در حالی که بنا به قول صحیح ملائکه‌ی مقرّبین از

---

۱. تفسیر عزیزی: ۱۷۵/۱.

بسیاری از انسانها - جز انبیاء علیهم‌السلام و بندگان مقرّب - افضل و به حدیث رتبه بالاترند[۱]. همچنین رسول اکرم ﷺ به اعتبار شرف و فضیلت از کعبه و حتی از عرش و تمام کائنات افضل است ولی با این همه به طرف کعبه سجده می‌فرمود؛ کعبه‌ای که وقتی آن حضرت علیه‌السلام متولد شد تکان خورد و سجده کرد. بنابراین سجده‌ی افضل برای مفضول، جایز و در صورتی که امر خداوند ذوالجلال قرین آن باشد، واجب است.

◻ حکم سجده‌ی تعظیمی

این مطلب را با طرح یک سؤال که باز مربوط به سجده‌ی فرشتگان برای حضرت آدم علیه‌السلام است، شروع می‌کنیم. سؤال این است: اگر این سجده از نوع حقیقی و به مفهوم شرعی و عبادی آن بود، به غیر از الله ذوالجلال برای کسی دیگر این نوع سجده جایز نیست. چرا خداوند متعال فرشتگان را به چنین سجده‌ای امر فرمود؟ و اگر سجده برای تعظیم و به قصد تحیت و بزرگداشت و توقیر بود، پس انکار شیطان محلی نداشت. چرا او از این سجده‌ی معمولی رو برتافت و الله جل جلاله، را ناراض کرد؟ -با توجه به این که این نوع سجده حتی در ادیان قبل از اسلام جایز بود.

جواب سؤال را چنین باید داد: همانطوری که بیان نمودیم سجده‌ی عبادی و حقیقی به معنای شرعی جز برای خداوند ذوالجلال برای هیچ یک از مخلوقات جایز نیست و در تمام ادیان آسمانی اجماعاً حرام بود و مصادف با کفر و شرک صریح می‌باشد. این سجده در هیچ زمان جایز نبوده است.

اما درباره‌ی جواز سجده‌ی تحیت و تعظیم که مفهوم لغوی «سجده» است، این تفصیل وجود دارد:

اگر مسجودله، از چیزهایی است که مخصوص عبادت کفار و مشرکین و شعار و جهت عبادت آنان است، سجده برای آن تعظیماً و به قصد عبادت ناجایز و حرام

---

۱. به عقیده‌ی اهل سنت و جماعت رسل البشر (انبیاء علیهم‌السلام) از رسل الملائکه برترند و رسل الملائکه از عامه‌ی بشر و عامه‌ی بشر از عامه‌ی ملائکه. (ر.ک: شرح عقائد نسفی، از تفتازانی: ۱۲۶-۱۲۵ + با اندکی تفاوت در «الیواقیت و الجواهر»، از شعرانی: ۲/۱۹۱).



است و هیچگاه جایز نخواهد شد. مانند سجده برای ماه، خورشید، بتان، صلیب و ... که همه شعار عبادی کفار و مشرکین بوده‌اند. سجده برای این چیزها درست نیست مگر در صورتی که شخص قصد استهزاء و تمسخر ادای این فعل کفار را در آورد یا به صورت اکراه و اجبار، ناچار شد چنین فعلی انجام دهد.

اگر مسجودله از شعار کفار و مخصوص آنان نیست، مانند سجده برای توقیر و الدین، استاد، پیر طریقت، پادشاه و ...، این مسئله میان علماء مختلف‌فیه است. عده‌ای گفته‌اند این صورت نیز بلا تردّد کفر و یک نوع ارتداد است. اما گروهی دیگر گفته‌اند این صورت هم مسلماً حرام است. ولی شخص با این سجده مرتد و کافر نمی‌شود، هر چند که شدیداً گنهکار خواهد شد و اگر مقصد عبادت باشد بلاریب کافر می‌شود. همین قول اخیر مذهب ائمه‌ی اربعه و جمهور محقّقان اهل سنت است.[۱]

البته این را نیز باید دانست که این نوع سجده (سجده‌ی تعظیم و تحیت) در امم و ادیان پیشین جایز بود و حرمت آن در اسلام آغاز گشت و دلیل نسخ و حرمت آن احادیث رسول الله ﷺ می‌باشد. در حدیث آمده است: «لاینبغی ان یُسجد لاحدٍ الاّ لله رب العالمین»:[۲] برای هیچ کس دیگری جز پروردگار جهان‌ها جایز نیست سجده کرده شود. در حدیث صریح و صحیح دیگری آمده است: «برای هیچ کس جایز نیست برای کسی دیگر سجده کند و اگر اینکار جایز بود، دستور می‌دادم زن، به دلیل عظمت حق مرد بر زن، برای شوهرش سجده کند.»[۳] و همچنین حدیث مرفوع صحیح: «اگر به کسی دستور سجده برای کسی دیگر می‌دادم، به زن دستور می‌دادم که برای شوهرش سجده کند».[۴] امام «ترمذی» رحمه‌الله تصریح کرده است که این حدیث را بیش از ده روای ثقه و معتمد روایت کرده‌اند و قاعده است که چنین حدیثی را

---

۱. ر.ک: احکام القرآن تهانوی (عثمانی): ۱(قسمت اول)/۱۸ الی ۲۳.

۲. این حدیث مرفوع به روایت ابو عبدالله فقیه از ابوهریره رضی‌الله‌عنه در دلائل النبوه به این الفاظ آمده است: «ما ینبغی لاحدٍ ان یسجد لاحدٍ دون الله ....» و از انس بن مالک رضی‌الله‌عنه با این الفاظ: «انّه لا ینبغی ان یسجد احدٌ لاحدٍ ....» (ر.ک: البدایة و النهایة: ۱۳۹/۶ و ۱۴۵). همچنین نگاه کنید به منابع مذکور در پانوشت شمارهٔ بعد.

۳. مستدرک حاکم + صحیح ابن حبان + مسند احمد + مسلم: در متابعات + سنن ابن ماجه + سنن ترمذی + سنن ابی‌داود + ...

۴. همان منابع. الفاظ و اسانید و طرق مختلف این دو حدیث را می‌توانید یکجا در «الترغیب و الترهیب» ببینید: ۳/ کتاب النکاح (ترغیب الزوج فی الوفاء بحق الزوجه)، احادیث شمارهٔ ۳۰۱۱ الی ۳۰۱۶.

می‌توان متواتر گفت[1] و به ذریعه‌ی آن حکمی ثابت در قرآن را منسوخ قرار داد. خلاصه‌ی کلام، اینکه سجده‌ی تحیت و تعظیم در مذاهب قبلی جایز بود و طبق نظر جمهور محقّقان، سجده فرشتگان برای حضرت آدم علیه‌السلام از همین قبیل بود. در قرآن آمده که برادران حضرت یوسف علیه‌السلام نیز در برابر او به سجده افتادند (و خرّواله سجداً - یوسف: ۱۰۰). این هم از انواع سجده‌های تعظیمی بود.

ناگفته نماند که سجده‌ی تعظیمی خود به دو نوع است: یکی اینکه ساجد فقط برای احترام و بزرگداشت سرش را خم می‌نماید، بدون اینکه آن را به زمین بگذارد. دیگر اینکه کاملاً بر زمین نشسته و پیشانی را بر خاک می‌مالد. صورت اول، نوع سبک و درجه‌ی ادنای سجده و صورت دوم، درجه‌ی نهایی و اعلای آن است.

در شریعت ما (اسلام) سجده‌ی تعظیمی به صورت اول، مکروه و به صورت دوم، حرام و گناه کبیره است.

نزد محقّقان سجده‌ی فرشتگان و نیز سجده‌ی برادران حضرت یوسف علیه‌السلام از نوع دوم بود.

◘ حق استاد بر شاگرد

علماء از این آیه استدلال کردند که حق استاد بر شاگرد فوق‌العاده زیاد است. حضرت آدم علیه‌السلام وقتی اسمای موردنظر را در جلوی ملائکه بیان کرد، گویا معلم آنان قرار گرفت و خداوند ذوالجلال نیز به آنان دستور داد تا برای احترام معلم و استاد خویش او را سجده نمایند و بالاتر از سجده هیچ احترام و حقی نیست ولو اینکه به مفهوم لغوی باشد.

علما همچنین تصریح کرده‌اند که پس از حق الله جل‌جلاله و حق رسول ﷺ بالاترین حق مربوط به استاد و معلم است و این حق حتی بر حق والدین هم رجحان دارد. چون والدین فقط مربی ظاهری و دنیوی فرزند هستند، اما معلم مربی حقیقی او است و تعلیم معلّم برای او در جنبه‌های ظاهر و باطن و نیز در دنیا و آخرت مفید و

---

۱. توضیح این مطلب را در «احکام القرآن تهانوی» (۲۳/۱ الی ۲۵) ببینید.

موجب فلاح است. به برکت تعلیم معلم راستین، انسان بـه حـیات مـعنوی ابـدی و رستگاری حقیقی دست می‌یابد.

محقّقان همچنین از ماجرای حضرت موسی و هارون علیهما السلام این مطلب را به ثبوت می‌رسانند. حضرت هارون به لحاظ سنّ، از حضرت مـوسی علیه السلام بـزرگتر بـود ولی حضرت موسی علیه السلام معلم او بشمار می‌رفت و در قرآن آمده و مشهور است که وقتی حضرت موسی علیه السلام از کوه طور به میان قـوم بـرگشت و آنـان را مشغول عـبادت گوساله‌ی سامری دید، ناراحت شد و یکراست به سراغ حضرت هارون علیه السلام رفت و پنجه در ریشهایش انداخت. خداوند متعال او را بدین کارش ملامت نفرمود، چـون حق استادی موسی بر هارون مسلم بود.

حضرت علامه تهانوی رحمه الله ، منفرداً خلافِ این نظر قائل است. او می‌فرماید: حق مادر و پدر از حق استاد مقدم و بیشتر است. چون اولاً، والدین سبب صوری تربیت و رشد فرزند هستند و این دنیا هم ظاهری و صـوری است و آخـرت یک مـوضوع جداگانه است. ثانیاً، درباره‌ی حق والدین در قرآن عبارةالنّص دلالت می‌کند، امـا درباره‌ی حق استاد، اشارة النص. و در اثبات یک حکم، عبارة النص از اشارة النص قوی‌تر و مقدم و مرجح است.

وَ قُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا

گفتیم ای آدم سکونت کن تو و زوجه‌ی تو در بهشت و بخورید از بهشت زیاد و بالذت فراوان از هر جاکه خواستید

وَلاَ تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظَّالِمِيْنَ ﴿۳۵﴾ فَاَزَلَّهُمَا

و نزدیک مشوید به این درخت‌که در آنصورت خواهید شد از نقص‌کنندگان (در حقّ خویش) • پس بلغزانید هر دو را

الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوْا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ

شیطان از آن درخت پس خارج کرد آن دو را از آن نعمتها که بودند در آن، و فرمودیم فرود روید در حالی که بعضی

عَدوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ اِلىٰ حِيْنٍ ﴿۳۶﴾

از شما دشمن بعضی دیگر می‌شود و شما را هست در زمین جای استقرار و بهره‌مندی تا مدّتی •

مفهوم کلّی آیه‌ها: پس از خلق کامل آدم علیه‌السلام و اعطای علم و اظهار فضل او جلو ملایک، خداوند متعال به او و زوجه‌اش فرمود در جنّت او زندگی کنند و به خوشی و آزادی کامل در آن تفریح و استلذاذ نمایند. امّا به آنان هشدار داد که به یک درخت مخصوص نزدیک نشوند. ولی شیطان آنان را فریب داد و موجب شد از آن درخت بخورند. در نتیجه‌ی این کار آن دو از جنّت اخراج و به زمین پایین شدند. خداوند متعال به آنان اطلاع داد که در آنجا او و نسل او تا مدتی معین زیست خواهند داشت، در حالیکه در آن مدت مبتلای دشمنی‌های فیمابین خواهند شد.

تفسیر و تبیین

و قلنا یا آدم اسکن انت و ... (۳۵)

این آیه، عطف بر «اذقلنا ...» (آیه‌ی قبل) است. در اینجا نیز «إذ» مقدر است. یا می‌توانیم عطف بر «قلنا» بدانیم بدون اینکه «إذ» مقدّر پنداشته شود.

و قلنا یا آدم اسکن انت وزوجک الجنّة- و (همچنین یاد کن آن وقت را که) گفتیم ای آدم! زندگی کن تو و زوجه‌ات در بهشت. در این که مقصود از این «جنت» چیست، اقوال متعددی ثبت شده است که بعداً مشروحاً ذکر خواهیم کرد.

وکلا منها رغداً- «رغد» یعنی: تعیش و استلذاذ و خوشی. («رغد القوم»، ای: عیش القوم). رغد به تثلیث «غ» خوانده می‌شود: (رَغَد، رَغِد و رَغُد.)[1] مشهورتر و فصیح‌تر به فتح غین است: «رَغَداً». یعنی: بخورید از میوه‌های جنت، زیاد، به راحتی و استلذاذ فراوان.

ولا تقربا هذه الشجرة- خداوند متعال آدم و حوا علیهما‌السلام را در جنت اجازه‌ی سکونت و گشت‌وگزار داد، اما با یک شرط و آن شرط این بود که فرمود: آزادانه زندگی کنید، اما فقط به این درخت نزدیک نشوید. یعنی از آن نخورید. این نهی به اتفاق مفسرین، نهی تحریمی است. هر چند که عده‌ی قلیلی آن را برای اباحت گفته‌اند. منهی عنه در این نهی، بالاصالة اکل از شجره است نه خود درخت و منع از قربان (نزدیکی) به شجره برای مبالغه می‌باشد. یعنی خوردن به جای خود، بلکه اصلاً

---

۱. «نخعی» و «یحیی بن وثاب» به سکون غین (رَغْداً) نیز خوانده‌اند. (تفسیر قرطبی: ۳۰۳/۱). ابوحیان اندلسی آن را با استناد به قول کوفیین ذولغتین گفته است. (البحر المحیط: ۱۵۵/۱).

نزدیک آن نروید که منظور جلوگیری از خوردن ثمره‌ی آن درخت است به لحن اکید و پرمبالغه. حالا آن چه درختی بود؟ در این‌باره اقوال متعددی نقل شده است. قدر مسلم اینکه آن یک درخت مخصوص بود. و «ة» در «شجرة» برای وحدت و خصوصیت است. بعضی از مفسران آن را درخت خرما، بعضی دیگر گندم و همین طور بعضی‌ها کافور، انجیر، شجرةالمحبة (درخت عشق) و شجرەالطبعةوالهوی (درخت میل و خواهش) گفته‌اند. والله اعلم بمراده.

فتکونا من الظالمین- خداوند ذوالجلال به آنان هشدار داد که چنانچه از آن درخت بخورند، از گروه ظالمان قرار خواهند گرفت. البته اینجا ظلم به اتفاق تمام محقّقان به مفهوم اصطلاحی رایج نیست، بلکه به معنی نقص و کم کردن چیزی می‌باشد. نظیر آن جایی دیگر نیز در قرآن آمده است. خداوند قدوس در سوره‌ی کهف می‌فرماید: «ولم تظلم منه شیئاً» [کهف: ۳۳]. در این جا «ظُلم» به اتفاق تمام مفسران به معنی نقص است. یعنی: از آن (میوه) چیزی کم نکرد. با این معنا، ترجمه‌ی آیه‌ی مورد بحث ما چنین می‌شود: نزدیک درخت مروید که در آن صورت بر درجه و مقام بلند و کامل خویش نقص وارد می‌کنید.

«فتکونا» به اعتبار ترکیب نحوی، در حالت جزم (به حذف نون تثنیه) است. چون جواب نهی (ولا تقربا) است. صورت تقدیری آیه چنین است: و ان قرّبتم فتکونا من الظالمین. یعنی: اگر به آن درخت نزدیک شدید، با این کار بر مقام رفیع و با عظمت خودتان نقص و لطمه وارد می‌کنید.

خداوند ذوالجلال در اینجا نفرمود: «فتکونا من الآثمین». خوردن درخت ممنوعه به ظاهر خلاف امر الهی و اثم (گناه) بود و مناسب بود که به جای ظالمین، آثمین می‌فرمود. اما چنانکه ضمناً کشف می‌شود، این ظلم، فقط تجاوز و تنقیصی در حق خود آنان بود و به دیگران متعدّی نشد. مفهوم تنقیص که از «ظالم» برمی‌آید این نکته را مبین کرده است. به همین وجه این کار «اثم» (گناه) محسوب نشد.

فاز لهما الشیطان عنها فاخرجهما مما کانا فیه ... (۳۶)

فاز لهما الشیطان- فرمود: «ازلّهما» و نفرمود: «ارتکبهما». چون این کار ارتکاب

نبود، نه عمداً و نه سهواً. بلکه زلّه‌ای بود که توسط شیطان پیاده شد.

عنهما- «عن» نزد بعضی به معنی اصلی خود است. یعنی: به لغزش انداخت شیطان آن دو را از درخت. و نزد برخی دیگر سببیه است. یعنی: آن دو را به سبب درخت لغزش داد.

درباره‌ی مرجع ضمیر «ها» چهار قول از مفسران نقل شده است، بدین قرار:

۱- «شجرة»، و این قول اکثر مفسران و علماء است.

۲- «جنّة»، یعنی شیطان آن دو را از جنت لغزاند و بیرون انداخت.

۳- «محل» و «مکان»، در اینجا یک مضاف مقدر است و اصل تقدیری آیه چنین است: «فازلّهما الشیطان عن محلها». طبق این توحید ضمیر «ها» راجع به طرف «محل» است که مراد همان جنت است که جای سکونت حضرت آدم و حوا علیهما السلام بود.

۴- «طاعة»، ضمیر بطرف طاعت راجع است که از محتوای آیه برآورد می‌شود. با درنظر گرفتن این مرجع، آیه چنین می‌شود: «فازلهما الشیطان عن الاطاعة».[1]

همانطور که گفتیم توجیه اول، نظر اکثر مفسیران و اولی است.

طریق دسترسی ابلیس به آدم و حوا علیهما السلام

این مطلب می‌تواند یک سؤال باشد. بدین الفاظ که: وقتی ابلیس از سجده برای آدم علیه السلام روی برتافت و به صراحت از امتثال فرمان الهی کناره گرفت، از جنت طرد و برای همیشه ملعون قرار گرفت. با این وضع او که در جنت نبود چطور توانست آدم و حوا علیهما السلام را که در جنت بسر می‌بردند، بلغزاند و وساوس خویش را متوجه‌ی آنان کند؟

در تبیین این رویداد، سخنان مختلفی گفته شده است که هفت قول از مهمترین آن سخنان بدین قرار است:

۱- درست است که از آسمان و جنت طرد شده بود، اما تا آن موقع اجازه‌ی رفت‌وآمد و دخول به بهشت را داشت، فقط نمی‌توانست مانند گذشته در آن

---

۱. روح المعانی: ۱/۲۳۵.

اقامت و سکونت نماید. او در طی همین رفت‌وآمدهایش فرصت یافت تا سلسله‌ی عداوت و فریب‌هایش را علیه آدم علیه السلام شروع کند و چنین کرد.

۲- به بهشت راه نداشت ولی می‌توانست به آسمانها و تا قرب جنت برود. او نزدیک جنت و در جلوی دروازه‌ی آن ایستاد و از آنجا با حضرت آدم و حوا علیهما السلام رابطه برقرار نمود.

۳- او به صورت یک مخلوق دیگر -نزد بعضی به صورت یک مار و نزد بعضی به صورت یک طاووس- وارد جنت شد.

۴- خود در بهشت نرفت که نمی‌توانست وارد آن شود، بلکه به مدد اتباع و پیروانش فریب‌هایش را به آدم علیه السلام تلقین نمود.

۵- این ارتباط زمانی بود که حضرت آدم و حوّا علیه السلام برای تفریح و گشت‌وگزار از جنت قدم بیرون نهادند. ابلیس در همین زمان فرصت را برای تلقین دروغ و فریب‌هایش غنیمت شمرد و آنان را به لغزش انداخت.

۶- بعضی‌ها گفته‌اند که او نه خود رفت و نه اینکه صورتش را عوض کرد. بلکه متوسل به مار شد و توسط مار هر چه که می‌خواست بکند، انجام داد.

۷- عده‌ای دیگر قائلند که برای ابلیس جهت تزریق وساوس، نیازی به رفتن به آسمانها و جنت نبود. او برای لغزاندن آدم علیه السلام نه به آسمان رفت و نه وارد جنت شد، بلکه از همان جایی که بود وساوس خویش را به طریقی که خداوند متعال برای اینکار در محدوده‌ی توانایی‌هایش قرار داده است، در او تزریق نمود. ابلیس در این موقع نه در آسمانها، بلکه در دنیا بود[۱].

قول محقّقان سخن اخیر است. صاحب روح المعانی، علامه آلوسی همین قول را اختیار کرده و خاطر نشان ساخته که: «کان بک تختار هذا القول»[۲].

ابلیس در این فریب، آنان را در این وسوسه انداخت که باید از میوه‌های شجره‌ی ممنوعه بخورند. اما آنان که امر خداوند متعال را با دل و جان پذیرفته بودند، حاضر به اینکار نشدند. شیطان گفت: نهی خداوند ذوالجلال برای تحریم نیست. اگر از این

---

۱. ر.ک: روح المعانی: ۲۳۵/۱ + تفسیر کبیر: ۱۵/۳ + تفسیر غرائب القرآن: ۲۶۱/۱ + المقتطف: ۷۱/۱-۷۰.
۲. روح: ۲۳۵.

درخت بخورید اُبدیت حاصل می‌کنید و مانند فرشتگان خواهید شد و بعد از آن برای شما خروجی از بهشت نیست. اما باز آنان نپذیرفتند. در اینجا شیطان قسم یاد کرد و گفت من برای نصیحت و خیرخواهی شما این چیزها را می‌گویم. بخورید و آزمایش کنید. «و قاسمهما انی لکما لَمِن الناصحین» [اعراف: ۲۱] : *و برای آن دو قسم یاد کرد که در حقشان ناصحی امین است.* حضرت آدم و حوا علیهماالسلام چون دیدند که او قسم یاد می‌کند، به تصور اینکه هیچ کس به دروغ قسم نمی‌خورد، پنداشتند که او راست می‌گوید و نهی خداوند ذوالجلال برای تحریم نبوده و خوردن آن درخت، مساوی با حصول ابدیت است. بنابراین، هر دو از آن میوه‌ی ممنوعه تناول کردند تا برای همیشه در جنّت خداوند متعال به سر برند.

این قصه به طور مفصل و جالب‌تر در جاهای دیگری از قرآن کریم به میان آمده است که ان‌شاءالله خواهید خواند.

فاخرجهما ممّا کانا فیه- ضمیر «فیه»، راجع به طرف «ما» (در ممّا) است و مراد از «ما» نعمت و کرامت جنت است. بعضی گفته‌اند مراد از «ما» لباس بهشتی است. یعنی به سبب معصیت، لباسهای بهشتی از تنشان کنده شد. اما این یک توجیه ضعیف است. توجیه معتبر، سخن اول است. یعنی: وقتی آن دو لغزش نمودند، ابلیس باعث شد آنان را از آنچه که نعمت و کرامت بهشتی بود و در آن به سر می‌بردند، خارج کنند.

اهبطوا- وقتی چنین شد، خداوند ذوالجلال فرمود: از بهشت پایین شوید و به دنیا بروید.

حالا سؤآل پیش می‌آید که حضرت آدم و حوا علیهماالسلام دو نفر بودند و صیغه‌ی خطاب در «اهبطوا»، جمع است. این مخاطبان زیاد چه کسانی هستند؟

برخی گفته‌اند مخاطبان، حضرت آدم و حوا علیهماالسلام و ابلیس - که تا آن وقت حکم خروج از بهشت برای او صادر نشده بود - و مار و طاووس بودند.

محقّقان گفته‌اند، اینجا مراد از ضمیر «انتم» که در فعل «اهبطوا» مقدّر است، حضرت آدم و حوا علیهماالسلام با تمام ذُریت آنان و کلاً بنی نوع انسان که در ظَهر (پشت) حضرت آدم علیه‌السلام مکنون بودند، است. خداوند متعال فرمود: شما دو نفر با تمام ذریت خویش به زمین بروید که جای شما آنجاست و آنجا مسئول اداره‌ی مقام

بزرگ خلافت اراضی از طرف من هستید.[۱]

قصه‌ی طاووس و مار واقعیت ندارد و نزد محقّقان نامعتبر است.[۲] چون این دو حیوان در جنت مسکن نداشتند که تحت این امر داخل شوند.

«اهبطوا» از «هبوط» به معنی نزول است. یعنی: پایین بروید، نازل شوید.

بعضکم لبعض عدو- «عدو» از «عداوت» به معنی دشمنی است. خداوند متعال به آنان فرمود، به دنیا بروید در حالی که بعضی از شما دشمن بعضی دیگر خواهد شد. مراد از دشمنی با همدیگر، یا دشمنی انسانها با هم است، چنانکه ظاهر است یا دشمنی انسانهای صالح با جنّیان و شیاطین و بالعکس. در هر دو صورت این سخن مصداق پیدا می‌کند.

و لکم فی الارض مستقر- و به آنان فرمود: مستقر و جای اصلی سکونت شما، زمین است. به همین لحاظ خداوند ذوالجلال قبلاً برای زندگی در بهشت به آنان فرموده بود: «اسکن انت و زوجک الجنة». چون سکونت به استقرار موقت هم گفته می‌شود و با این بیان به آدم و حوا علیهما السلام فهماند که محل اصلی سکونت آن دو و تمام ذریت آنان، زمین خواهد بود.

«ارض» عام است و شامل تمام نقاط زمین است.

و متاع الی حین- «متاع» به وسایل و اسباب و امکانات زندگی می‌گویند. منظور از «حین» وقت مرگ است. الی حین یعنی: الی حین مسمّی و هو حین الموت. در این جمله تصریح می‌فرماید که: زمین هم برای ابد مستقر شما نیست. بلکه هر کدام از شما به مقداری که از قبل مقرر شده است در آنجا می‌مانید و بعد با مرگ به طرف ما خواهید آمد.

مکان فرود آدم و حوا علیهما السلام

به محض اینکه حضرت آدم و حوا علیهما السلام از شجره‌ی ممنوعه خوردند، به قدرت

---

۱. در آیه‌ای دیگر صیغه‌ی تثنیه (قال اهبطا منها جمیعاً) آمده است. (طه: ۱۲۳). زمخشری به دلیل صراحت همین آیه، این توجیه را مرجح گفته است. (کشاف: ۱/۱۳۲).

۲. این قصه را معمولاً قصه‌گویان از «وهب بن منبه» و نیز از «سدی» از «ابن عباس» رضی الله عنهما روایت می‌کنند. (تفسیر کبیر: ۳/۱۵).

خداوند متعال برهنه شدند و دانستند که ابلیس آنها را فریب داده است. به هر حال کاری که مقدّر بود، از آن چاره نبود و خداوند حکیم بنا به حکمتِ بالغه‌اش تقدیر آدم علیه‌السلام را چنین رقم زده بود و این طبق اراده‌ی الهی باید انجام می‌گرفت. خداوند ذوالجلال آنان را از بهشت بیرون کرد و برای اداره‌ی خلافت ارضی - این مقام عظیم‌الشأن - به زمین فرستاد و ضمناً مطمئن ساخت که آنجا، مکان تکامل بنی نوع آدم و یک زمان موقت برای آنان خواهد بود و دوباره بزودی به سرای باقی خواهند شتافت. این اعلام، مایه‌ی دلگرمی آدم و زوجه‌اش شد. ناراحتی و اندوهی که به سبب خارج شدن از محل قرب خداوندی یعنی بهشت به آنان دست داده بود، با این اعلام اندکی تخفیف یافت، هر چند که حسرت جانکاه ناشی از محرومیت از جنت و قرب الٰهی، هیچگاه از وجودشان خارج نشد.[1]

آنان به زمین آمدند تا نسل یک مخلوق بلندمرتبه، مخلوقی که قرار بود حامل خلافت الهی در زمین باشد را بنیاد نمایند.

بنا به روایت و آثار صحیح، حضرت آدم علیه‌السلام توسط جبرئیل علیه‌السلام در سرزمین هندوستان، در منطقه‌ای به نام «سراندیب» که نزدیک رشته کوههای هیمالیا است در نقطه‌ای به نام «دجنا» فرود آمد.[2] نقل شده است که در این هنگام برگ درختان انگور نیز که پوشش بدن او بودند، با وی همراه بود.

برخی بر این باورند که وفور درختان و گیاهان خوشبو از قبیل عود، صندل و ... در این نقطه از هند که معروف هم است، به سبب فرود آدم علیه‌السلام و ماندن طولانی او در آن محل می‌باشد.[3]

حضرت حوا علیهاالسلام توسط جبریل علیه‌السلام در سرزمین عربستان، در محل «جدّه کنونی» از شهرهای معروف آن مملکت، فرود آمد. «جده» در سه منزلی مکه واقع است.

---

۱. اخراج آدم و حوا علیهماالسلام از جنت در روز جمعه به وقوع پیوست. به دلیل حدیث مرفوعی در صحیح مسلم به روایت زهری از اعرج از ابوهریره رضی‌الله‌عنه : «قال رسول‌الله : خیر یوم طلعت فیه الشمس، یوم الجمعه؛ فیه خلق آدم و فیه أُدخل الجنّة و فیه أُخرج منها» و به روایتی دیگر در مسند احمد با اضافه‌ی این جمله نیز: «و فیه تقوم الساعة».

۲. به تخریج ابن جریر و ابن ابی حاتم با تصحیح حاکم (در منثور: ۱/۵۵).

۳. سخنی به همین مضمون از علی‌بن ابی‌طالب رضی‌الله‌عنه نیز مرویست. بدین الفاظ: «اطیب ریح الارض الهند فعلّق ریحها من شجر الجنّة» - به تصحیح حاکم و بیهقی و ابن جریر به روایت ابن عباس رضی‌الله‌عنهما .

خداوند متعال از قبل مقدّر ساخته بود که آدم و حوا علیهما السلام در سرزمین عربستان در منطقه‌ای به نام «مزدلفة» به هم برسند.[۱]

در روایتی آمده است که شیطان علیه اللعنة در اُبُلَّة که به آن دشت «میسان» هم می‌گویند، واقع در فراسوی بغداد و بصره که متصل به عراق عجم است، انداخته شد.[۲] برای همین رسول اکرم صلی الله علیه و سلم فرمود: «دو شاخ شیطان از نجد ظاهر خواهد شد».[۳]

اگر قصه‌ی مار و طاووس درست باشد، مار نزد بعضی در زمین اصفهان و نزد بعضی در سرزمین سیستان (و نزد برخی در بیسان) و نزد برخی دیگر در حدود مازندران انداخته شد و طاووس هم در هندوستان.[۴]

علوم و معارف

مسائل قابل توجه پیرامون آیه

مطلبی که در آیه‌ی مورد بحثِ ما وجود دارد، حاوی یازده مسئله‌ی جانبی است که مانند مسایل مربوط به آیه‌ی قبل مهم هستند. این مسائل مشروحاً بدین قرار هستند:

۱- *آیا محل سکونت آدم و حوا علیهما السلام در آسمانها، جنت اصلی و حقیقی بود؟*

جمهور محققان و اهل سنت عقیده دارند که آن جنت، همان بهشت واقعی و جنتی بود که مؤمنان پس از مرگ بدانجا می‌روند و دارالثواب نیکوکاران است. به دلیل اینکه جنت در این آیه و در آیه‌های دیگر در همین موضوع به صورت مطلق آمده و طبق قاعده‌ی کلی، وقتِ اطلاق، مُراد معنی حقیقیِ کلمه می‌شود.[۵] و نیز به دلیل حدیث معروف محاجات حضرت آدم و حضرت موسی علیهما السلام که در آن حضرت موسی علیه السلام ، آدم علیه السلام را بدین کارش زیر سؤال برد که چرا با خوردن

---

۱. وجه تسمیه «مزدلفه» برخورد آدم و حوا علیهما السلام در آن است و به همین خاطر به آن «جُمَع» هم می‌گویند (در منثور: ۵۵/۱). ۲. مراجع پیشین + تفسیر عزیزی: ۱۹۲/۱.

۳. به تخریج بخاری و مسلم در فتن (و ابواب دیگر) از «ابن عمر» رضی الله عنهما با این الفاظ: «انّه (ابن عمر) سمع رسول‌الله و هو مستقبل المشرق یقول: ألا انّ الفتنة هٰهنا، الا انّ الفتنة هٰهنا، من حیث یطلع قرن الشیطان». محدثین در تعیین منظور نبوی از «مشرق» اختلاف نظر دارند ولی به قول راجح که مؤید صریحی از حدیث دیگر ابن عمر دارد، مراد از مشرق، «نجد» و سرزمین عراق است. (ر.ک: تکملة فتح الملهم: ۳۱۵/۶-۳۱۴). ۴. مراجع پیشین.

۵. تفسیر عزیزی: ۱۸۶/۱ + روح المعانی: ۲۳۳/۱.

شجره‌ی ممنوعه موجب خروج تمام بنی نوع انسان از جنت گردید و حضرت آدم علیه السلام با اعتذار به تقدیر او را محکوم نمود.[1]

از این حدیث ثابت می‌شود که آن بهشت، جنت حقیقی و اصلی بود، نه باغ و تفریحگاهی دیگر. چون در غیر این صورت، اعتراض حضرت موسی علیه السلام محل پیدا نمی‌کند.

معتزله و از اهل سنت ابومسلم اصفهانی که میل اعتزال داشت و گروه قلیل دیگری قائلند که آن جنت یک باغ دیگر غیر از باغ بهشت و بر روی زمین بود که خداوند متعال آن را برای آزمودن حضرت آدم و حوا علیهما السلام خلق کرده بود. گروهی از ایشان می‌گویند این باغ در قسمتی از زمین در حدود امروزی میان فارس و کرمان در نزدیکی بلوچستان قرار داشت. عده‌ای دیگر محل این باغ موقت را، عدن از سرزمین یمن و بعضی دیگر هم در سرزمین فلسطین گفته‌اند.

به نظر این گروه، «هبوط» در اینجا به معنی انتقال از بقعه (قطعه زمین) به بقعه‌ای دیگر است. یا زمینی که در آن جنت موقت درست شده بود، مرتفع بود و آنان از آنجا پایین آورده شدند.[2]

دلیل این گروه دو مطلب است: اولاً، خداوند متعال طینت آدم علیه السلام را از زمین و در زمین خلق فرمود و نیز طبق قول صحیح در زمین روح در آدم علیه السلام دمیده شد و ثانیاً در جنت طبق قول خداوندی گناه و لغو نیست و کسی که در جنّت داخل شد، اخراجی نخواهد داشت: «ما هم منها بمخرجین» [حجر: ۴۸].

امّا هیچ کدام از این دلایل برای اثبات مدّعا صریح نیست. بعضی دیگر می‌گویند این جنت، غیر از جنت اصلی بود که در آسمان اول قرار داشت و نام آن «جنّة الخلد» بود.

عده‌ای گفته‌اند، نه «دارالثواب» بود و نه «جنّة الخلد»، بلکه باغی دیگر در آسمانها بود.

برخی دیگر در این مورد از اظهار هر نوع نظری توقف نموده و گفته‌اند: مسلم

---

۱. صحاح ستّه به روایت ابوهریره رضی الله عنه و چند صحابه‌ی دیگر.
۲. روح المعانی: ۲۳۳/۱ + قصص الانبیاء (ابن کثیر): ۳۲/۱.

است که حضرت آدم و زوجه‌اش به جنت برده شدند، اما اینکه آن کدام جنت بود و در کجا واقع بود، خداوند متعال خود بهتر می‌داند.

صاحب «تأویلات»[1] از جمله کسانی است که به توقف میل کرده‌اند.

بعضی از صوفیه گفته‌اند که این جنت، باغ بزرگی در دامنه‌ی «جبل یاقوت» واقع در امتداد خط استوا بود و اکنون نیز در بُعد دیگری از مکان وجود دارد و عارفان با سیر روحانی خویش در آنجا گشت‌وگزار دارند. این جنت، «جنة البرزخ» نامیده می‌شود و به نام «جنة المأوی» نیز یاد می‌شود.[2]

قول محقّق و معروف، قول جمهور است طبق عقیده‌ی جمهور، آن جنّت، جنّت حقیقی و در آسمانها بود.[3] در روایتی که از «ابن عباس» رضي الله عنه نقل شده، آمده است: «بعث الله جنداً من الملائکة فحملوا آدم و حوا علی سریرٍ من ذهب کما تحمل الملوك و لباسهم النور حتی ادخلوهما الجنة»: *خداوند دسته‌ای بزرگ از فرشتگان را برای آوردن آدم و حوا گسیل داشت. آنان آن دو نفر را بر تختی طلایی مانند پادشاهان حمل نمودند در حالی که لباسشان نور بود تا اینکه وارد بهشتشان کردند.* این روایت ثابت می‌کند که جنت مذکور، جنت حقیقی بود.

۲- بی‌بی حوا علیها السلام درکجا و چه زمانی و چطور آفریده شد؟

این هم مورد اختلافات قرار گرفته که حضرت حوا علیها السلام آیا در جنت خلق شد یا در زمین یا در آسمانها؟ و چه مدت بعد از آدم علیه السلام آفریده شد؟

۱ ـ علامه «سدّی» از «ابن مسعود» و «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما و گروهی دیگر از صحابه رضی‌الله‌عنهم این سخن را نقل نموده که وقتی خداوند ذوالجلال حضرت آدم علیه السلام را به جنت برد، او برای مدتها تنها در آن سیر و سکونت می‌کرد. اما چون تنها بود و کسی از همجنسان در کنارش نبود، در آخر اندکی اضطراب

---

۱. کمال الدین ابوالغنائم عبدالرزاق بن جمال الدین کاشی سمرقندی. مصنّف «تأویلات القرآن»، متوفای ۸۸۷ هق.

۲. روح المعانی: ۲۳۳/۱.

۳. اینکه آنان در کدام طبقه‌ی جنت بودند، دو قول وجود دارد: در جنت عدن، در جنت خُلد. (زاد المسیر: ۶۶/۱). ابن کثیر گفته: آنچه جمهور می‌گویند این است که آنان در جنة المأوی سکنی داده شدند. (قصص الانبیاء: ۳۰/۱). اما قرطبی ابوالحسن بن بطال این قول مشایخ را نقل می‌کند که: اهل سنت اجماع دارند که آن جنت، جنة الخلد بود. پس مخالفت دیگران بی‌معناست (تفیسر قرطبی: ۳۰۳/۱).

تنهایی وجودش را فرا گرفت. خداوند متعال که از قبل آفرینش حوا را رقم زده بود، همین زمان اراده‌اش را صورت بخشید. او تعالی بر آدم علیه‌السلام خوابی طولانی و عمیق به مدت یک هفته و طبق روایتی یک ماه طاری فرمود و در این هنگام که او در عالم بی‌خبری بسر می‌برد، خداوند متعال یکی از دنده‌های پهلوی چپ او را بیرون آورد و به جای آن گوشت نهاد و از همین استخوان کمانی شکل، حضرت حوا را خلق نمود.[1]

در حدیث آمده است: «زن از استخوان پهلوی چپ پیدا شده و آن استخوان کج است. اگر کوشش کنید تا راستش نمایید، جز شکستن نتیجه‌ای ندارد. پس در حق آنان نیکی کنید.»[2] آورده‌اند که چون حضرت حوا علیهاالسلام آفریده شد، در کنار حضرت آدم علیه‌السلام نشست. چون آدم علیه‌السلام از خواب بیدار شد، متعجبانه دید موجودی از جنس خودش بغل دستش نشسته است. مسرور شد و از او پرسید: تو چه کسی هستی؟ حوا علیهاالسلام گفت: من یک زن هستم. پرسید: برای چه آفریده شدی؟ گفت: تا تو در کنار من به آرامش زندگی کنی.[3]

نقل کرده‌اند که وقت سؤال فرشتگان از آدم علیه‌السلام ، ازو درباره‌ی حوا علیهاالسلام نیز پرسیدند. سؤال کردند: این کیست؟ جواب داد: زنی است. پرسیدند: چرا به «امرأة» (زن) نامگذاری شده است؟ گفت: چون از «مراء» آفریده شده ا ست. (مراء به معنی دیدن یا ریاء است. معنی اینکه از چیزی خلق شده که دیده می‌شود و یا در زن انگیزه‌ی ریاء زیاد وجود دارد.) باز ملائکه از اسمش پرسیدند، گفت: حواء. پرسیدند: چرا حوا، نام نهاده شده است؟ گفت: چون از یک موجود حی (زنده) که من هستم، پیدا شده است.[4]

۲ـ بعضی دیگر از محقّقان می‌گویند حوا علیهاالسلام در دنیا آفریده شد. به همان کیفیتی که بیان شد. روایت منقول از حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما که لحظه‌ای پیشتر آوردیم،

---

۱. به تخریج ابن جریر و ابن ابی حاتم و بیهقی و ابن عساکر (در منثور: ۵۲/۱).
۲. متفق علیه، به روایت ابوهریره رضی‌الله‌عنه
۳. به تخریج سفیان بن عینیه از مجاهد. (ر.ک: در منثور: ۵۲/۱).
۴. ر.ک: همان مرجع در یک شرح شیرین از خلقت آدم و حوا علیهماالسلام .

دال بر این مطلب است و نیز به دلیل اینکه خداوند متعال به آدم علیه‌السلام فرمود: «اسکن انت وزوجک الجنة». از این معلوم می‌شود که قبل از سکونت در بهشت، حوا پیدا شده بود. به قول معروف «الرفیق قبل الطریق» و مطابق با این مقوله بایستی حوا علیها‌السلام قبل از رفتن آدم علیه‌السلام به بهشت خلق شده باشد و با او رهسپار جنت گردد.[۱]

۳ـ سِر «سید احمد خان»[۲] و همفکران او که از مشخصات بارزشان انکار معجزات او تأویل حقایق ماورای عقل در قرآن و حدیث با توجیهات ساده‌ی علمی است، عقیده‌دارند که در اینجا منظور از «آدم» نوع انسان است و «آدم» نبی، اصلاً حقیقت و وجود خارجی‌نداشته است. او همچنین مراد از «ملائکه» را قوه‌ی رحمانیه و مراد از «ابلیس» را قوه‌ی بهمیه می‌گوید؛[۳] سخنی که قبل از او قرامطه و فاطمیین و امثال آنان می‌گفتند و صریحاً تحریف قرآن است. بنابراین، نزد «سید احمد خان» اصلاً این مسئله مطرح نیست که حوا علیها‌السلام چه زمانی و چگونه خلق شده است.[۴]

۳- نکته در مفرد آوردن خطاب *«اسکن»*

خداوند متعال می‌فرماید: «یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة» و نفرمود: «یآدم و حوا اسکنا انتما الجنة ...». یعنی به جای اینکه مستقیماً هر دو را طرفِ خطاب خویش قرار دهد، فقط حضرت آدم علیه‌السلام را مخاطب فرمود و زوجه‌اش را تبعاً با او همراه نمود.

از این ثابت می‌شود که وظیفه‌ی تهیه‌ی مسکن و جا برای زندگی زوجین، در اصل بر ذمه‌ی شوهر است و این بر او واجب است؛ البته در حدّ وسع شوهر، به هر میزان

---

۱. «آلوسی» با ذکر دلایل مذکور میل خویش را به قبول همین قول اظهار کرده است. (روح المعانی: ۱/۲۳۴).

۲. متوفای ۱۸۹۸ میلادی. بنیانگذار دانشگاه علیگره- اولین دانشگاه علوم طبیعی اسلامی در هند. آرای تجددگرایانه‌ی افراطی و بی‌قید و بند او و تأویلات کژبنیانش در نصوص قرآن و حدیثی موجب بدبینی دانشمندان و علمای مسلمان متعهد نسبت به او و اندیشه‌هایش شد. آراء و تأویلات وی را مسئله‌ی مذکور در متن و در مورد سایر حقایق دینی می‌توانید در تفسیر او «تفسیرالقرآن» و همچنین «مقالات سرسیّد» مطالعه کنید.

۳. حیات جاوید (اردو، از: الطاف حسین حالی، شاگرد سر سید احمد خان): ۵۳۰- چاپ دهلی (ترقی اردوبورد)، ۱۹۷۹ م.

۴. گزیده‌ی جامع آرای سر سید احمد خان و همفکران او را در این خصوص نگاه کنید در: تخلیق آدم و نظریهٔ ارتقاء (اردو، از: مولانا محمد شهاب الدین ندوی): فصل سوم

کیفیتی که باشد.

۴- نکته‌ی دیگر در خطاب «اسکن»

از این طرز بیان الهی، این مسئله نیز متنبط می‌شود که زن در سکنی و محل زندگی تابع شوهر خویش است نه کسی دیگر. هر جایی و در هر منزلی که شوهر مناسب می‌بیند، می‌تواند همسرش را بدانجا ببرد و زن هم حق اعتراض و شنیدن اعتراضات دیگران را ندارد ولو اینکه پدر و مادرش باشند. والدین زن در این مورد نمی‌توانند دخترشان را از رفتن به خانه‌ای که شوهرش درنظر گرفته، مانع شوند و یا مانع دامادشان از بردن دخترشان گردند. مگر اینکه داماد فاسق یا عیاش یا بد خلق یا مجنون باشد یا خانه در محله‌ای باشد که دز آنجا مردم محیط بدی به وجود آورده‌اند. در این صورت، والدین دختر باید مسئله را به قاضی رفع نمایند تا در این مورد طبق مقتضیات شرع چاره‌جویی نماید.

۵- نوعیت امر «اسکن»

طبق قول صحیح، امر الهی در خطاب «اسکن» برای اباحت بود نه ایجاب.[۱] یعنی او تعالی با این دستور جنت را برایشان مباح گرداند. بر آنان واجب نبود که داخل بهشت شوند و برای همیشه در آن به سر برند.

۶- نوع سکونت آدم علیه‌السلام در بهشت

آیا سکونت آدم علیه‌السلام در جنت، تملیکاً و اصالتاً و حقیقتاً بود یا فقط مجازاً و به طور عارضی و به عاریت؟

لفظ «اسکن» خود دالّ بر این است که سکونت آنان در بهشت، به طریق عاریت و مجازاً بود نه تملیکاً و دائماً. و گرنه به جای «اسکن»، افعالی از قبیل «اعطیتکَ» یا «ملّکتکَ» می آمد. سکونت مفهوم عاریت را تداعی می‌کند. حکمت به کار رفتن این کلمه را قبلاً بیان نمودیم.

۷- مسئله‌ی مستنبط فقهی

از اینجا ثابت می‌شود که اگر کسی به یکی دیگر بگوید: «اسکنتکَ هذه الدار»: این

---

۱. تفسیر غرائب القرآن: ۱/۲۵۳.

خانه را به سکونت بتو دادم»، آن مرد می‌تواند فقط در آن سکونت نماید و خانه ملک او قرار نمی‌گیرد. اما اگر آن مرد بگوید: «اعطیتک» یا «ملکتک هذه الدار»، این سخن فایده‌ی هبه و تملیک می‌دهد و در نتیجه خانه، ملک آن شخص خواهد شد.

۸- استقلال زن در تغذیه

از خطاب «و کلامنها رغداً حیث شئتما» ثابت می‌شود که زن در خورد و نوش تابع شوهر نیست. بدین معنا که اگر شوهر مثلاً مقدار معین و نوع مشخصی از غذاها می‌خورد، زن مجبور نیست مانند او از همان نوع غذا و به همان مقدار تناول کند. چون در این آیه خداوند ذوالجلال هر دو را در تناول غذاهای بهشتی مستقلاً امر فرموده و آزاد گذاشته است.[1]

۹- آزادی فطری انسان‌ها

از «حیث شئتما» استدلال می‌شود که انسانها فطرتاً آزاد خلق شده‌اند و می‌توانند در هر نقطه و مکان که بخواهند آزادانه بزیند و کسی هم در این کار نمی‌تواند مانع آنان شود. وقتی که خداوند متعال آدم و حوا علیهما السلام را در بهشت به همین طریق آزادنه گذاشت، در دنیا نیز به طریق اولیٰ این حق برای آنان محفوظ است. بنابراین اولاد آنان هم دارای این حق و آزادی هستند.

حد و مرزهای کنونی که توسط کشورها ایجاد شده است، همه می‌دانیم که چیزی کاملاً جدید است و اساس و مبنای آسمانی ندارد و دولت‌ها بنا به نیازها و سیاست‌هایی این روش را اتخاذ کرده‌اند که برای آگاهان و دانایان پوشیده نیست.

۱۰- «به درخت نزدیک نشوید!» چرا؟

سؤال پیش می‌آید که منهی‌عنه در اصل خوردن از میوه‌های درخت ممنوعه است نه نزدیک رفتن آن. چرا خداوند ذوالجلال آن دو را حتی از نزدیک شدن به خود درخت هم منع فرمود؟

جواب اینکه: چیزهای حرامی هستند که بنا بر حکمت‌های بزرگی حتی دست زدن و نزدیک شدن به ذرایع و دواعی آنها نیز ممنوع می‌باشد. از آن حکمت‌ها یکی این

---

۱. تفسیر عزیزی: ۱۸۷/۱.

است که اگر چیزی شدیداً ممنوع باشد، چنانچه شخص به وسایل و راههایی دست زند که هر چند خود آنها ایرادی نداشته باشند ولی معمولاً و عادتاً به آن چیز ممنوع منجر می‌شوند، به احتمال زیاد شخص، مرتکب آن چیز و فعل حرام و ممنوع هم می‌گردد.

مثلاً، نزدیکی (آمیزش) با زن در ایام قاعدگی او، حرام است. اما بوس و کنار با او فی‌ذاته جایز است. ولی چون معمولاً این کار انگیزه‌ی قوی برای آمیزش پیدا می‌کند، قرآن این قربان (نزدیکی) را هم ممنوع اعلام کرده است. آنجا که می‌فرماید: «**و لا تقربوهّن حتی یطهرن ...**» [بقره: ۲۲۲]. از این نهی حکیمانه، فقها یک قاعده‌ی معروف ترتیب داده‌اند که عبارت است از: «المنع، سداً للذّرائع»: یعنی منع کردن چیزی به قصد بستن ذرایع انجام دادنِ آن.

این مسئله آنقدر مهم است که حتی فقها بسا اوقات یک چیز مباح و مستحب را سدّاً للذّرائع، ممنوع قرار می‌دهند. مثلاً، تعزیت خانواده‌ی میّت تا سه روز، مستحب و سنت است، اما بسیاری از علماء و فقهاء این سه روز را هم بنا به مصلحت ممنوع می‌سازند تا رفته‌رفته تبدیل به یک رسم خطرناک که در بسیاری از جاها شاهد آن هستیم، نشود.

طبیعی است که انسان معمولاً با انجام دادن کارهایی که در حدّ خود فقط وسیله و سبب کاری دیگر هستند، نهایتاً مرتکب خود آن کار می‌شود. بنا به همین حکمت خداوند ذوالجلال آدم و حوا علیهماالسلام را از قربان شجره که فقط وسیله و سبب اکل الشجره بود، منع فرمود تا سدّ ذرائع باشد. یعنی خوردن از درخت آنقدر مهم و سخت بود که آن دو نفر را حتی از نزدیک شدن به آن منع فرمود تا مبادا با دیدن آن درخت کم‌کم وسوسه‌ی خوردن پیدا نمایند.

۱۱- مسئله‌ی عصمت انبیا علیهم‌السلام

سؤال مهم‌تر پیرامون این آیات، اینکه: حضرت آدم علیه‌السلام پیامبر بود و نهی از اکل شجره هم یک نهی تحریمی که عمل نکردن بر آن، از گناهان کبیره است. پس حضرت آدم علیه‌السلام چطور مرتکب این کبیره شد؟

از این موضوع و مواردی دیگر راجع به چند پیامبر دیگر که در قرآن خواهد آمد...



عده‌ای پیروان فرقه‌هایی بدین عقیده میل نموده‌اند که انبیاء علیهم‌السلام (معاذالله) معصوم نیستند.

بعضی دیگر هم مانند «ابوهذیل»[1] و «ابوعلی جبّائی»[2] معتزلی گفته‌اند که پس از نبوت معصوم هستند ولی قبل از نبوت، صدور ذنب (گناه) از آنها ممکن است؛ کبیره باشد یا صغیره.

اما عقیده‌ی جمهور اهل سنت بر این است که انبیاء علیهم‌السلام قبل از نبوت و بعد از آن از کبائر مطلقاً محفوظ و معصوم هستند. در مورد صغائر نیز بعضی از محقّقان اهل سنت و گروهی از معتزله گفته‌اند که، قبل از نبوت هم امکان ندارد، چه رسد به زمان بعد از نبوت، مگر «زلت»[3] که نه کبیره است و نه صغیره. این قول علامه «نانوتوی» رحمه‌الله است. اما جمهور اهل سنت قائلند که قبل از نبوت از صغائر معصوم نیستند ولی بعد از نبوت، آری.

حال می‌ماند توجیه فعل حضرت آدم علیه‌السلام . آنان که قائلند، انبیاء قبل از نبوت از ارتکاب ذنب معصوم نیستند، می‌گویند، او آن وقت به نبوت نرسیده بود، لذا دست زدن به یک فعل ممنوع برای او محال و برای ما جای سؤال نیست.

آنانکه می‌گویند، پیامبران قبل از نبوت از کبائر معصومند ولی از صغائر، نه، جواب می‌دهند که این نهی، تنزیهی بود و او با عمل کردن خلاف آن، مرتکب گناه صغیره شده بود و این ایرادی ندارد. چون هنوز به پیامبری نرسیده بود.

از محقّقان اهل سنت، آنانکه قائلند که قبل از نبوت از صغیره و کبیره محفوظ هستند، ولی صدور «زلّة» از آنها ممکن است، قائلند که این فعل یک زلّت بود. او به اجتهاد خویش عمل کرد و این فعلش را مبنی بر قول به ظاهر صادقانه‌ی شیطان

---

۱. حمدان بن هذیل علاّف، شیخ معتزله در بصره، متوفای ۲۲۶ هـ آرای مخصوص او را در «الملل و النحل» شهرستانی (باب اول: المسلمون- فصل اول: المعتزله- الهذیلیه) مطالعه کنید.

۲. استادِ «ابوالحسن اشعری» رحمه‌الله که به مدت چهل سال «ابو الحسن» را تحت تربیت گرفت و به مراتب عُلیای علم اعتزال رسانید. اما بعد به سبب نقائص و تناقضاتی که «ابوالحسن» در آرای او مشاهده کرد، ازو کناره گرفت و به اهل سنت و الجماعت پیوست. (ر.ک: رجال الفکر و الدعوة از: سید ندوی رحمه‌الله : ۱۴۱/۱ + بحوثٌ فی الملل و النحل از: جعفر سبحانی: ۶۳/۲ به بعد).

۳. زلّة به کاری می‌گویند که کننده‌ی آن قصد بدی ندارد ولی ناخواسته نتیجه‌ی بدی از آن ظاهر می‌شود.

فرشته‌نما انجام داد. خداوند متعال نیز می‌فرماید: «فازلّهما الشیطان»: *شیطان آندو را به زلّه انداخت.* و چنانکه گفتیم، زله، اصلاً گناه نیست. چون در آن قصد کار جایزی می‌شود که ناخودآگاه، تبدیل به معصیت می‌شود. مانند ضربه‌ای که حضرت موسی علیه‌السلام به قطبی زد و او را از پای درآورد، بدون اینکه قصد موسی علیه‌السلام کشتن او باشد.

اکثر محقّقان اهل سنت می‌گویند که در اینجا حضرت آدم علیه‌السلام خطای اجتهادی نمود و علت خطایش - نزد بعضی - فراموش کردن نهی خداوند متعال بود. چنانکه در قرآن آمده است: «فنسیَ و لم نجدله عزماً» [طه: ۱۱۵]. یعنی او امر ما را فراموش کرد. نزد بعضی دیگر علّت این بود که آن حضرت پنداشت آن نهی، تشریعی (از باب حلت و حرمت) نیست، بلکه ارشادی و تکوینی (از باب تقابل میان خوب و خوبتر) است و فکر کرد علّت منع، حاصل نکردن ابدیت است و اگر از آن درخت بخورند، ابدیت خواهند یافت و هیچ اتفاق دیگری رخ نمی‌دهد.[۱]

به هر کدام از این دو علت که باشد، بدین ترتیب او اجتهادِ خطاء نمود و کاری که در علم الهی فیصله شده بود، متحقق شد و این اجتهاد ناصواب هیچ گناه هم بحساب نمی‌آید تا به سبب آن عصمت انبیاء علیهم‌السلام مخدوش گردد. چون اصلاً اینکار عمدی صورت نگرفته بود و عذر هم وجود داشت که تصور کرده بود آن نهی برای تحریمی نیست، بلکه تنزیهی و مربوط به امور تکوینی و ارشادی است.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «ولا تقر باهٰذه الشجره ...» - در این آیه آن اصل مشایخ محقّق ثابت شد که از بسیاری از مباحات مرید را به خاطر آن منع می‌کنند که منجر به مکروهات و غیرمباحات نگردد. چنانکه قرب شجره فی نفسه ممنوع نبود فقط خوردن ممنوع بود. ولی از قرب هم منع فرمود.

قوله: «فازلهما الشیطان ...» - ازین معلوم شد که کاملان و مکملان و منتهیان هم از لغزش مأمون نیستند.[۲]

---

۱. ر.ک: مراجع پیشین و برای تفصیل بیشتر، خصوصاً تفسیر کبیر: ۷/۳ الی ۱۵ + معارف القرآن کاندهلوی: ۹۹/۱ الی ۱۱۲.
۲. بیان القرآن تهانوی: ۲۳/۱.

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿۳۷﴾

پس دریافت کرد آدم از پروردگارش سخنانی چند، پس توبه قبول کرد الله ازو، به درستی که اوست توبه‌پذیر مهربان

مفهوم تفسیری آیه

وقتی که حضرت آدم علیه‌السلام با زوجه‌اش از جنت خارج شد، هر دو جدا از هم به فاصله‌های بسیار زیاد فرود آمدند؛ چنانکه در مطالب قبل توضیح دادیم. حضرت آدم علیه‌السلام به سبب از دست دادن جوار خداوند متعال و اخراج از بهشت و دوری از زوجه‌اش و نیز به سبب فریبی که از ابلیس خورده بود، در غم و اندوه عمیقی فرو رفت و مدام گریه می‌کرد. در روایتی از «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه آمده است که آدم و حوا علیهماالسلام تا ۲۰۰ سال، پیوسته گریه می‌کردند.[1] حضرت آدم علیه‌السلام آن قدر اشک ریخت که گفته‌اند اگر اشکهای تمام آدمیان از بدو پیدایش تاکنون یکجا جمع کرده شوند، به قدر اشکهای او نمی‌رسند![2] این چیز عجیبی نیست. چون در روایات آمده است که حضرت داود علیه‌السلام آن اندازه از خوف خداوند ذوالجلال اشک ریخت که تمام اشکهای اهل دنیا به آن اندازه نمی‌رسند. صدمه‌ای که حضرت آدم علیه‌السلام دیده بود بسیار بزرگتر بود.

پس از گریه‌های زیاد و اندوه بسیار طولانی و استغاثه و مغفرت جویی‌های مداوم، خداوند متعال او را مورد رحمت خویش قرار داد و در این آیه بیان شده است که او تعالی کلمات مخصوصی بوی تعلیم داد تا با تمسک به آنها از خداوند ذوالجلال مغفرت بخواهد، که بزودی مورد عفو و مغفرت قرار خواهد گرفت.

ربط و مناسبت

این آیه دنباله‌ی بیان گذشته درباره‌ی خلقت آدم علیه‌السلام و انزال او بر زمین است. در

---

۱. البحر المحیط: ۱/۱۶۶. شهربن حوشب گفته است: به من رسیده که وقتی حضرت آدم علیه‌السلام به زمین آورده شد، تا سیصد سال از شرم از خداوند متعال سر به آسمان بلند نکرد.

۲. به تخریج ابن عساکر از ابن عباس و بیهقی از بریده مرفوعاً. (همان).

آیه‌های پیشین بیان شد که حضرت آدم علیه‌السلام به چه علت و چگونه از جنت خارج و به زمین فرستاده شد. در این آیه وضعیت او - آن هنگام که به زمین آمد - بیان شده است.

تفسیر و تبیین

فتلقّی آدم من ربّه کلماتٍ ... (۳۷)

فتلقی- «تلقی» در اصل به استقبال و پیشواز مردم می‌گویند و در اینجا به همین و به معنی تحویل گرفتن و دریافت است. «تلقی کلمات» مجازاً و استعارتاً به‌کار رفته مفهوم است و به معنی گرفتن و عمل کردن بر آن کلمات است. یعنی: گرفت و قبول کرد آدم از پروردگارش چند کلمه را و بر آنها عمل کرد.

حضرت آدم علیه‌السلام مدت‌های بسیار دراز در پریشانی و اندوه جانکاه به سر برده بود، لذا، خداوند متعال برای از بین بردن این پریشانی او، الهاماً چند کلمه به وی تحفه نمود تا با آنها متوسل به رحمت خداوند شود. وقتی این کلمات به او رسیدند، با خوشحالی تحویل گرفت و مدام آنها را ورد می‌کرد، تا اینکه مغفرت او ظاهر و آشکار گشت.

بعضی از قاریان این جمله را به نصب «آدم» و رفع «کلمات» خوانده‌اند. بدین صورت: «فلتقی آدمَ مِن ربّه کلماتٌ» یعنی: استقبال نمود آدم را چند کلمه از جانب پروردگارش.

در هر دو صورت مفهوم آیه، واحد است. اما قراءت مشهورتر اولی است. ضمناً از این آیه نتیجه‌گیری می‌شود که حضرت آدم علیه‌السلام به سبب لغزشی که به علت فریب ابلیس ازو صادر شده بود، مقداری از خداوند قدوس دور شده بود. بیشتر از هر چیز همین فراق و بُعد از الله‌العالمین او را در سوز و گداز قرار داده بود. و بعد از تلقی کلمات، به خداوند متعال تقرّب جست و به مقام اولیه‌ی خویش برگشت.

این مطالب اشاره به این دارد که هر گناهی، کبیره باشد یا صغیره، باعث دور شدن از خداوند ذوالجلال و سبب ناراضی شدن او می‌گردد و نباید گناهان را ولو اینکه ریز و صغیره باشند، حقیر و ناچیز دانست. بلکه لازم است برای جلوگیری از دور شدن از الله‌العالمین و نجات از نزدیک شدن به شیطان که مظهر غضب و قهر الهی است، اولاً

اصلاً نزدیک گناهان نرویم و ثانیاً اگر گناهی سرزد شد، فوراً توبه کنیم و به خداوند منّان التجاء نماییم.

کلمات- این کلمات مخصوص که موجب نجات حضرت آدم علیه‌السلام شدند، چه بودند؟

حضرت «ابن مسعود» رضی‌الله‌عنه می‌فرماید: آن کلمات عبارت از این دعای جامع بود: «سبحانک اللّهم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالی جدّک و لا اله الاّ انت ظلمتُ نفسی فاعفرلی فانّه لا یغفر الذنوب الاّ انت».

حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه و حسن و مجاهد و بسیاری دیگر این دعای قرآنی را، کلمات مخصوص گفته‌اند: «ربّنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکوننّ من الخاسرین» [اعراف: ۲۳]. این دعا به آن دو نفر الهام شد و هر دو آن را به کثرت ورد نمودند.[۱]

علامه طبرانی در «معجم» و حاکم در «مستدرک» و ابونعیم در «حلیه» و بیهقی در سنن خویش این روایت را از حضرت سیدنا «عمر فاروق» رضی‌الله‌عنه نقل کرده‌اند که: حضرت آدم علیه‌السلام در همان عالم گریه و سوز و گداز، روزی به خاطرش رسید که وقتی خداوند ذوالجلال او را به زیر عرش برد تا فرشتگان برای او سجده کنند، در پایه‌ی عرش این کلمه‌ی مکتوب را دید: «لا اله الّا الله، محمد رسول‌الله» و همانجا به ذهنش سید که حتماً صاحب این نام (محمد صلی‌الله‌علیه‌وسلم) شخصیتی بس بزرگ و بسیار محبوب خداوند است که اسمش قرین اسم «الله» بر روی عرش نقش بسته است. نتیجه گرفت که بهتر است متوسل به نام او شود و به طفیل او از خداوند متعال مغفرت بخواهد.

در تفسر عزیزی توضیح آمده است که وقتی حضرت آدم علیه‌السلام به این فکر رسید، در بارگاه خداوند متعال چنین دعا کرد: «اللهم اسئلک بجاه محمد عبدک و کرامته علیک ان تغفرلی خطیئتی» و این دعا را به کثرت می‌خواند تا اینکه به او وحی شد که به برکت این اسمِ عظیم بخشیده شده است.[۲]

---

۱. روح المعانی: ۲۳۷/۱ + البحر المحیط: ۱۶۵/۱.　　۲. ۱۸۵/۱ + مستدرک حاکم: ۲/کتاب التاریخ.

مولانا جامی رحمه الله این معنا را چه زیبا در این نعت عاشقانه به نظم کشیده است:

اگرم نام محمّد را نیاوردی شفیع آدم نه آدم یافتی توبه نه نوح از غرق نجّینا

روایات دیگری نیز در این خصوص ذکر شده است که لازم نیست همه‌ی آنها نقل شود.[1] از این سخنان متعدد، به حَیث سند و روایت، سخن «ابن عباس» رضی الله عنه اصحّ است. البته عده‌ای همه‌ی این روایات را جمع نموده‌اند و گفته‌اند حضرت آدم علیه السلام همه‌ی این دعاها را می‌خواند، بالأخص دعایی که از قول «ابن عباس» رضی الله عنه منقول است و توسل به نام مبارك «محمد» صلی الله علیه و سلم. این دو دعا از مهمترین اوراد او بودند و بیشتر در نجات و مغفرت او مؤثر شدند.

فتاب علیه- خداوند ذوالجلال آدم علیه السلام را در نتیجه‌ی ورد کلماتِ مخصوص بخشید و او توبه‌پذیری مهربان است.

«توبه» در اصل به معنی رجوع کردن و انابت است. درباره‌ی شخصی که بعد از گناهان متوجه‌ی خطایش می‌شود و از صمیم قلب تصمیم می‌گیرد از آن کارهای بد رجوع کند و دیگر بار دست بدان اعمال نزند، می‌گویند: «انه تاب»: او توبه کرده، از کارش برگشته است. «توبه» هم به طرف بنده اسناد می‌شود و هم به طرف الله و در هر دو نسبت، معنایی مخصوص به خود دارد.

وقتی منسوب و مسند به بنده باشد، یعنی: از کارش بازگشت و رجوع کرد. و به آن کس «تائب» و به مبالغه «توّاب» هم می‌گویند چنانکه در دعاهای مأثوره آمده است: «اللّهم اجعلنی من التوّابین ...»[2] و .... وقتی اسناد توبه به جانب خداوند متعال باشد، به معنی توبه‌پذیری و بخشودن است. در این صورت می‌گویند: «تاب الله علیه». یعنی خداوند توبه‌اش را پذیرفت. برای توصیف خداوند ذوالجلال به این کلمه معمولاً آن را به صیغه‌ی مبالغه (توّاب) می‌آورند، چنانکه در آیه مورد بحث آمده است. یعنی بسیار توبه‌پذیر؛ ذاتی که از بخشیدن خسته نمی‌شود و هر گناهی را می‌بخشاید. لله درّ الشاعر:

بازآ بازآ، هر آنچه هستی بازآ گر کافر و گبر و بت‌پرستی، بازآ

---

۱. ر.ک: تفسیر قرطبی: ۲۳۴/۱ + تفسیر عزیزی: ۱۸۵/۱-۱۸۴ + تفسیر کبیر: ۲۰/۳-۱۹ + تفسیر بغوی: ۶۵/۱.

۲. سنن ترمذی به روایت عمر رضی الله عنه : طهارة.

صد بـار گـر تـوبه شکسـتی، بـازآ　　کین درگه ما، درگه نومیدی نیست

در اینجا یک نکته حتماً در ذهن درشت می‌شود و آن اینکه در جمله‌ی «فتاب علیه»، خداوند متعال فقط توبه‌ی آدم علیه‌السلام را بیان نمود که مورد قبول واقع شده و او را عفو فرموده است. ذکری از مغفرت و توبه‌پذیری حضرت حوا علیهاالسلام نـیست. در حالی که او هم لغزش دیده بود و با زوج خویش از جنت اخراج شدند و دعای قرآنی «ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا ...» [اعراف: ۲۳] نیز استغفار هر دو را بیان می‌کند.

پاک کردن این نکته، ساده است. زنان در امور تکلیفیه شرعیه و غیرشرعیه، تابع مردان هستند. حکمی که به عنوان یک امر الهی صادر می‌شود، به طور عموم، هم برای مردان است و هم برای زنان. اگر چه صیغه‌ی به کار رفته برای مردان باشد. به همین خاطر است که می‌بینیم در قرآن و احادیث اکثراً خطاب به مـردان است، در حالی که مطلب ذکر شده حکماً بر هر دو جنس زن و مرد شامل است. در اینجا نیز، توبه‌ی حوا علیهاالسلام در ضمن توبه‌ی آدم علیه‌السلام مدغم و مورد قبول قرار گرفتن توبه‌ی هر دو، در قبول توبه‌ی آدم علیه‌السلام مندرج شده است.

در اصل حضرت حوا علیهاالسلام نیز به توبه و قبول آن ملهم شد. او در مکه و آدم در هند الهام یافتند که حرکت کنند و در نقطه‌ای با هم تلاقی نمایند.

انه هو التواب الرحـیم- خداوند متعال توبه‌پذیری مهربان است. از این آیـه کـریمه معلوم شد که توبه‌پذیری فقط کار خداست و غیر از او هیچ کس این حق و مقام را ندارد.

علوم و معارف

◻ حکم توسل به حق کسی در دعا

معمولاً در دعاها گفته می‌شود که الهی، به حق فلانی (پیامبری باشد یـا ولی یـا برگزیده‌ای دیگر) فلان مشکلم را چاره‌ساز و ... .

سؤال پیدا می‌شود که آیا مگر فلان کس حقی بر خداوند قدّوس دارد که با این دعا او تعالی واجباً مشکل دعاکننده را برطرف می‌سازد؟ حکم این چنین دعاهایی، بسته به نیت و عقیده‌ی شخص است.

از موارد مختلف فیهِ مهمّ میان معتزله و اهل سنت و جماعت یکی این است که آیا

حق بنده بر خداوند متعال واجب است؟ معتزله عقیده دارند که بر خداوند حق بنده واجب است و مستدّل آنان تمام آن روایات و احادیثی است که مفهوم «حق العباد علی الله» را تداعی می‌کنند و قرآن نیز فرموده: «انّ الله لا یخلف المیعاد» [آل عمران: ۹] . اما نزد اهل سنت و جماعت وجوباً هیچ حقی بر خداوند ذوالجلال نیست. او تعالی برتر و والاتر از هر نوع وظیفه و حق واجب است. کارخانه‌ی حکمت و آفرینش او فقط احسان و کرم تولید می‌کند. حقی که بندگان بر خداوند متعال دارند، احسانی و الطافی است نه وجوبی و این حق به سبب حرمتی است که شخص با فرمانبری و وارستگی خویش در بارگاه الهالعالمین کسب می‌کند. یعنی اگر می‌گوییم: پروردگارا! به حق محمد ﷺ ، یا به حق اصحاب کرام او و ... این به معنای این است که: پروردگارا! به طفیل حرمت و کرامت و شرافتی که اینان در بارگاه تو دارند، چنین و چنان فرما.

«حق العبد علی الله» به همین معنا در احادیث و ادعیه‌ی مأثوره، آمده است. مثلاً، از حضرت «معاذبن حبل» رضی الله عنه مرویست که فرمود: یک روز بر یک شتر سوار بودم. آن حضرت علیه السلام به من گفت: آیا می‌دانی حق خداوند بر بندگان و حق بندگان بر خداوند چیست؟ گفتم: خدا و رسولش بهتر می‌دانند. فرمود: حق خداوند بر بندگان این است که او را یکتا و لاشریک بدانند و حق بندگان بر خداوند این است که هر کس در این توحید متیقّن و خالص باشد، او را به بهشت ببرد.[1]

خلاصه، حقی که در احادیث آمده، یا به معنی حقی است که خداوند متعال خود بدان وعده داده است و به مقتضای آیه قرآنی خداوند هیچگاه خلاف وعده نمی‌کند (ان الله لایخلف المیعاد)، یا حق به حرمت و جایگاه عالی شخص در نزد خداوند عليّ کبیر است. بنابراین طبق عقیده‌ی اهل سنت و جماعت، اگر کسی در دعا به همین نیت به حق کسی توسل جوید، جایز است و به نیتی که مطابق عقیده‌ی معتزله باشد، قطعاً جایز نیست.

ناگفته نماند که بسیاری از فقهای ما، در کتابهایشان دعا با توسل به حق اشخاص را

---

۱. صحیح بخاری: لباس + صحیح مسلم: ایمان + مسند احمد: ۵۶۳/۱ + سنن ابن ماجه: ابواب الزهد. همین است نیز معانی «علیٰ»، در احادیثی که بر «الله» وارد شده است. مانند این حدیث: «... فامّا الّتی بینی و بینک فمنک الدعاء و عليّ الاجابة ...» (حلیه‌ی ابو نعیم: ۹۰/۶).

مکروه یا ناجایز نوشته‌اند. محمل این نوع فتاویٰ این است که در آن زمان غلبه‌ی معتزله و اوج رواج تعلیمات آنان بود و فقها نیز سدّاً للذّرائع و بنا به مخالفت ریشه‌ای با آنان، کلاً این نوع دعاها را مکروه نوشته‌اند. بعضی نیز بنا به دوری از تشبّه با این فرقه، مطلقاً آن را منع کرده‌اند.[1]

روایت طبرانی که در کتب فقهی نقل شده است، از روایاتی است که دعا به حق کسی را مکروه ثابت می‌کند. اما این نوع ممانعت‌ها از همین باب است که گفتیم و در اصل با نیت صحیح، جایز و خوب است.[2]

دعایی که حضرت آدم علیه‌السلام به حق حضرت محمد ﷺ از خداوند ذوالجلال کرد، حق در آن به معنی کرامت و مقام رفیع آن حضرت علیه‌السلام می‌باشد. چنانکه از محتوای ماجرا به وضوح نمایان است.

▫ علت گریه و توبه‌ی حضرت آدم علیه‌السلام

سؤال رخ می‌نماید که خطای حضرت آدم علیه‌السلام ، گناه و چندان بزرگ و سنگین نبود، بلکه ناشی از خطای اجتهادی او بود و یک زلّه بشمار می‌رفت. چرا او بخاطر این لغزش کوچک، اینقدر گریه و زاری نمود؟

جواب: به طبق مقوله‌ی معروف عرفا: «حسنات الابرار سیئات المقربین»، هرچه انسان در انسانیت و بندگی کاملتر باشد، با خدای خویش نزدیکتر و تبعاً از او خائف‌تر از همه است. آنان چون در بارگاه الهی معناً و روحاً حضور دارند، به خوبی و با تمام وجود خویش عظمت و تقدس آن بارگاه را لمس کرده‌اند، لذا، به نزدشان کوچکترین سوءِ ادب و لغزشی که به نزد دیگران یک کار عادی تلقی می‌شود یا در شرع گنجایش هم داشته باشد، بسیار بزرگ و غیرقابل جبران جلوه می‌کند و در چنان اندوه و ناراحتی‌ای می‌افتند که شاید دیگران به سبب گناهان بزرگ دچار آن اندوه ناراحتی نشوند. به قول شاعری پارسی‌گوی:

---

۱. و یا اینکه منظور از آن ممنوعیت حق حقیقی و وجوبی - نه الطافی و تفضلی - است. (تفسیر عزیزی: ۱/۱۸۴).
۲. و در احادیث و آثار دلیل مشروعیت دارد. ر.ک: احسن الفتاوی: ۱/۳۳۲ الی ۳۳۵ + فتاوای مظاهر العلوم: ۱/۴۱۰ + فتاوی رحیمیه: ۳/۵ الی ۷ + امداد الفتاوی: ۶/۳۳۷ + ...

بزرگان از آن دهشت آلوده‌اند   که در بارگاهِ ملِک بوده‌اند

گریه‌ی حضرت آدم علیه‌السلام از این قبیل بود، نه اینکه از جانب خداوند متعال تهدیدی متوجه‌ی او بود. او خودش را به سبب این حرکت قابل ملامت تصور می‌کرد و پیوسته می‌گریست تا اینکه خداوند متعال با پذیرفتن توبه‌اش او را از آن اندوه بدر آورد.

یک سؤال دیگر درست از آخر همین مطلب فوق برمی‌خیزد و آن این است که وقتی جرم حضرت آدم علیه‌السلام از نوع زلّه و خطای اجتهادی بود و اصلاً گناهی نداشت، این دعاها و توسل به حق محمد ﷺ و تلقی کلمات از جانب پروردگار و اصلاً معنی توبه‌ی او و توبه‌پذیری خداوند به چه معناست؟

برای دریافت جواب این سؤال، اول باید بدانید که «توبه» کلاً به چهار نوع است و این تقسیم به اعتبار اقسام توبه کنندگان است.

نوع اول - توبه‌ی کافران و گناهکاران. «توبه» مصطلح که به معنی رجوع از گناهان است، درباره‌ی همین افراد صدق می‌کند. کافری مسلمان می‌شود یا گناهکاری از گناهان دست می‌شوید و راه صلاح پیش می‌گیرد، توبه کرده است. یعنی از وضعیت قبلی برگشته و به دربار اله‌العالمین روی نموده است.

نوع دوم - توبه‌ی عامه‌ی مؤمنان منظور. توبه‌ای است که عامه‌ی مؤمنات به کرّات می‌کنند و الفاظ آن را روزانه در اوراد و دعاهایشان تکرار می‌کنند. آنان با وجود ایمان داشتن به کثرت توبه می‌کنند و این به قصد محکم‌کاری در ایمان خویش و توفیق یافتن به انجام دادن نیکی‌های بزرگتر و بیشتر و محو کردن صغائر و گناهان احتمالی در آینده و فراموش شده در گذشته است.

نوع سوم - توبه‌ی بندگان مخلص. مخلصین از ترکِ یک کار خیر با وجود انجام دادن نیکی‌های دیگر نیز توبه می‌کنند. یا اینکه صغائر معاف شوند یا کاری خلاف اولی انجام داده‌اند و استغفار می‌کنند.

نوع چهارم - توبه‌ی صدّیقین و اولیاء. اینان در توجه به خداوند متعال چنان یکسو و در قرب و انس او چنان مسرور و مستغرق هستند که کوچکترین التفات به غیری، نزدشان جرمی بزرگ است. به همین سبب زیاد توبه می‌کنند تا این التفات‌ها مانع

قرب و انس و حضور نشود. آنان جز الله، از تمام چیزهای دیگر توبه کرده و روی گردان هستند.

نوع پنجم- توبه‌ی انبیاء علیهم‌السلام . این توبه که مخصوص پیامبران الهی است، برای ترقی و رفع درجات و لذت‌یابی از مناجات و اظهار عجز و قصور در بارگاه اقدس الهی است؛ چون پیامبران علیهم‌السلام گناه و التفات الی‌الغیر ندارند. در احادیث آمده است که رسول‌الله ﷺ فرمودند من روزی بیش از هفتاد مرتبه توبه می‌کنم.[1] مسلم است که این (نعوذبالله) به معنی گناهکار بودن آن حضرت علیه‌السلام نیست. بلکه برای ازدیاد و ترقی درجات و حصول لذت هرچه بیشتر از اظهار عجز و کوتاهی در حضور خداوند متعال است.

اکنون این را باید بدانید که توبه‌ی حضرت آدم علیه‌السلام از قبیل توبه‌های نوع پنجم بود که مخصوص انبیاء علیهم‌السلام است. او لغزش خورد در حالی که نه اراده‌ای برای این کار داشت و نه اینکه می‌دانست گناه است. بلکه چنان که قرآن می‌فرماید، فراموش کرد و عزم هم نداشت دست به این کار بزند: «فنسی و لم نجدله عزماً» [طه: ۱۱۵] اما او ترسید که شاید مقام و منزلتش تنزل نماید. لذا به کثرت استغفار و توبه نمود تا درجاتش مانند قبل و حتی بیشتر شود و در ضمن با توبه کردنهای زیاد از لذت وصف‌ناپذیر مناجات هم محظوظ گردد.

بنابراین این قول خداوند که فرمود: «فتابَ علیه» (پذیرفت توبه‌اش را)، به این معناست که: درجه‌اش را بلند ساخت.

◻ شرایط قبول شدن توبه

بد نیست در همینجا شرایط یک توبه‌ی مقرون بالقبول را نیز بدانید. توبه‌ای مورد قبول و برای کننده‌اش مؤثر واقع می‌گردد که در آن سه شرط دیده شود:

۱ـ بداند که کاری که کرده گناه و مضر است و خودش را از آن کاملاً جدا سازد.

۲ـ از کردنش واقعاً پشیمان و نادم باشد و در دلش سوز و دردی ایجاد شود.

---

۱. صحیح بخاری + سنن ترمذی به روایت ابوهریره رضی‌الله‌عنه : حدیث شمارهٔ ۳۲۵۵.

۳ـ عزم راسخ داشته باشد که برای همیشه آن را ترک گفته و در آینده دیگر بار مرتکب نخواهد شد.[1] خودتان پیش خود بررسی و نتیجه گیری کنید که در غیر این صورت توبه چه أثری خواهد داشت و آیا امروزه توبه‌های مردم، اغلب توبه‌های واقعی است، یا اینکه اکثراً فاقد یک شرط یا دو شرط و یا حتی هر سه شرط از شرایط مذکور است.

خداوند متعال به همه‌ی ما توبه‌ی واجد الشرایط عطاء فرماید. آمین.

◫ فسلفه‌ی توسل به کلمات طیبه و ارواح و اشخاص بزرگ مرتبه

باز سؤال پیدا می‌شود که خداوند متعال، می‌تواند بنده را به محض پشیمان شدن و توبه کردن او از گناه، ببخشد. چرا حضرت آدم علیه السلام را به توسل به نام حضرت محمد ﷺ و خواندن ادعیه و کلمات مخصوص واداشت؟ در حالی که برخلاف او وقتی که خواستند ابراهیم علیه السلام را در آتش بیندازند، جبریل نازل شد و از او خواست تا اجازه دهد از خداوند قادر دعا و سؤال کند. اما فرمود: «علمه بحالی یکفینی عن سؤالی»: حالم را می‌داند، نیازی به خواستن نیست.

جواب این است که انسانها در دو طبقه جای دارند: مرادان و مریدان. از بندگان کسانی که هستند که خود مراد و مطلوب خداوند ذوالجلال هستند و به اصطلاح صاحب ناز بوده و به این ناز می‌ارزند. آنان بدون طلب و سؤال، از تمام الطاف الهی برخوردار می‌شوند. اما بندگان دیگر، از گروه مریدین هستند. یعنی باید بخواهند و طلب نمایند و به جانب الهالعالمین تضرع و زاری نمایند و در این راستا موظفند دعاهایی را ورد نمایند تا مقصدشان برآورده شود تا اولاً با این کار در بارگاه خداوند متعال اظهار عجز و نیاز و مسکنت کرده باشند و ثانیاً، اهمیت و شرافت ادعیه که مشتمل بر صفات و اسمای خداوندی و همچنین اهمیت متوسَّل به برایشان بیش از پیش روشن گردد.

---

۱. نووی، ریاض الصالحین: ۱۳ (باب التوبة). امام نووی اضافه کرده که این سه شرط برای توبه از گناهانی است که متعلق به حق الله هستند. چنانچه حق بنده‌ای را ضایع کرده است، شرط چهارم این است که هر چه زودتر حق را به صاحبش رد کند.



از این وجه خداوند متعال در این دنیا انسانها را اکثر در مقام مریدن امر می‌فرماید. توبه به وسیله‌ی دعاهای مخصوص و توسل به اسماء و صفات الهی و شخصیت‌ها و ارواح پاک و مقرّب، نمونه‌ای از اثبات مریدیت و نیازمند بودن بندگان و شرافت و اهمیت متوسَّل بهٖ است. دعای حضرت آدم علیه‌السلام به کلمات طیبه و توسل او به نام حضرت محمد ﷺ بر همین مبنا بود. البته ثابت است که -چنان که گفتیم- بندگان مراد بدون هیچ‌گونه سؤال و دعایی، مورد لطف و عنایت خداوند قدوس قرار گرفته‌اند. از آن جمله، حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام است که وقتی می‌خواستند او را در آتش بیندازند، جبریل علیه‌السلام نازل شد و گفت: «فاسئل ربّک»: حالا وقتش رسیده است که از پروردگارت مدد بخواهی. اما آن حضرت با آرامش و اطمینان جواب داد: «علمه بحالی یکفینی عن سؤالی»: حالم را مشاهده می‌کند، بنابراین نیازی به خواستن نیست.

از قرآن و احادیث ثابت می‌شود که تمام الطاف و عنایت الهی بر رسول‌الله ﷺ از قبیل توجه به مُرادان بوده است. وقتی که حضرت موسی علیه‌السلام ، به شرح صدر نیاز پیدا کرد، چنین دعا کرد: «ربّ اشرح لی صدری» [طه: ۲۵]. اما رسول‌الله ﷺ بدون خواستن شرح صدر شد: «الم نشرح لک صدرک» [انشراح: ۱].

قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعاً فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّىْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ

گفتیم فرودآئید از جنت همه شما، پس می‌آید برای شما از جانب من هدایتی پس کسانی که اتباع هدایت من کنند،

فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَهُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴿۳۸﴾ وَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ كَذَّبُوْا بِآيَاتِنَا

نیست ترسی بر آنها و آنها غمگین هم نمی‌شوند ● و آن کسانی که کفر کردند و تکذیب کردند آیات ما را پس

اُولٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ ﴿۳۹﴾

آنها ارباب دوزخ‌اند آنان در آتش همیشه می‌مانند ●

مفهوم کلی آیه: وقتی آدم و حوا علیهماالسلام فرود آمدند برای آن دو یقینی شد، خداوند

متعال آنان را أمر به نزول داد و ضمناً متوجه ساخت که در آن دیار سفلی هدایتنامه‌ای عطاء خواهند شد. هر کس طبق آن عمل کرد، هدایت یافته و ترس و واهمه‌ای نخواهد داشت و آنان که آن را تکذیب نمایند، و کافر شوند، اصحاب دوزخ خواهند بود.

این دو آیه، آخرین آیه‌های مربوط به خلقت آدم و حوا علیهما السلام و هبوط آنان به زمین در این رکوع است.

تفسیر و تبیین

قلنا اهبطوا منها جمیعاً ... (۳۸)

در اول این آیه باز موضوع دستور خداوند متعال مبنی بر هبوط آدم علیه السلام از بهشت به میان آمده است. این که حکمت آوردن مجدّد این مطلب چیست، چند قول وجود دارد.

ـ این «اهبطوا» برای تأکید «اهبطوا»ی اول (... و قلنا اهبطوا بعضکم لبعضٍ عدوٌ ...) آورده شده است.

ـ هر کدام از این دو «اهبطوا» متضمن مقصد و جنبه‌ای دیگر است.

در «اهبطوا» ی اول جنبه‌ی تکوینی نزول آدم و اولاد او در زمین ملاحظه شده و در «اهبطوا» ی دوم جنبه‌های تشریعی و تکلیفی این رویداد مدنظر قرار گرفته است. توضیح آنکه، مقصود خداوند ذوالجلال در آیه‌ی قبل بیان این مطلب است که شما به زمین می‌روید اما بدانید که آنجا جای دائمی و محل استقرار همیشگی شما نیست. بلکه فقط تا یک حین مقدّر در آنجا هستید و در این مدت نیز با هم عداوت و اختلاف خواهید داشت. جای اصلی شما همین بهشت است که باز با مرگ به آن باز می‌گردید. در این آیه می‌فهماند که در این هبوط و در این زیست موقت، شما بدون برهان و چراغ روشن کننده‌ی راه، بسر نخواهید بُرد، بلکه از طرف خداوند متعال بهره‌مند از هدایتی خواهید گشت که هر که از آن پیروی کند کامیاب و هر که از آن روی گرداند، ناکام خواهد شد.

در اصطلاح علم بدیع، به چنین بیانی «تردید» می‌گویند.



- طبق قولی، تفهیم این نکته در نظر است که بدانید این امر (آوردن آدم علیه‌السلام در زمین) خواست و دستور خداوند متعال است؛ اول که فرمود: «اهبطوا»، اشاره به این مطلب داشت که اصلاً هدف از خلقت آدم علیه‌السلام، آوردن او بر روی زمین بوده است تا شأن امتیازی او ظاهر گردد و بار دیگر این أمر را تکرار کرد تا متوجه سازد این موجود خاکی که در زمین آمده است، هدایت و ضلالتش در دست خداست. خلاصه از این تکرار: بیان این نکته منظور است که تمام امور انسانها در دست خداست. (این توجیه بعید است).

- «جبایی» معتزلی گفته است، در پی «اهبطوا»ی اول، حضرت آدم و حوا علیهماالسلام از جنت به آسمان نازل شدند و پس از «اهبطوا»ی دوم، از آسمانها به زمین آمدند. بنابراین، طبق سخن «جبایی» هر یک از این دو أمر، مربوط به هبوطی جداگانه است.

- بعضی گفته‌اند «اهبطوا»ی اول به عنوان عتاب و سزا بود. وقتی که آدم و حوا علیهماالسلام خطاءً از شجره‌ی ممنوعه خوردند، عتاباً خداوند متعال فرمود: بهشت جای شما نیست. از اینجا خارج شوید! «اهبطوا»ی دوم الهام فرضِ خلافت است. یعنی پس از اینکه آنان متوجه‌ی خطایشان شدند و عتاب را شنیدند و دانستند که حتماً به زمین برده می‌شوند، خداوند متعال آنان را متوجه ساخت که برای تکمیل خلافت ارضی به زمین بروید و مقصد از خلقت و پس از آن، رفتن شما به زمین فقط همین است.[۱]

از این توجیهات، بعضی توجیه اوّل و بعضی دیگر توجیه دوم را ترجیح داده‌اند. اما محقّقان دیگری توجیه اخیر را مرجح دانسته‌اند[۲] و من نیز به همین سخن تمایل دارم.

منها- یعنی از بهشت یا از آسمان. به هر دو توجیه صحیح است.

جمیعاً- با ملاحظه‌ی شیطان، بدل جمع استفاده شده است یا این که تمام ذریت آدم علیه‌السلام که در ظهر او مکنون بودند؛ نیز مورد خطاب هستند.

فامّا یاتینّکم منّی هدیً- گویا با این جمله به آنان می‌فهماند که پریشان نشوید. ما شما را تنها و بدون رهنمایی به زمین نمی‌فرستیم. خلافت ارضی منصب و مقام

---

۱. برای خواندن تفصیل اقوال و دسترسی به توجیهات دیگر، ر.ک: روح المعانی: ۲۳۸/۱ + تفسیر ابن‌کثیر: ۸۲/۱ + تفسیر کبیر: ۲۶/۳.
۲. ر.ک: معارف القرآن مفتی محمد شفیع: ۲۰۱/۱.

بزرگی است. لذا، برای اینکه بتوانید به نحو شایسته زندگی کنید و امر خلافت را به سر رسانید، از جانب خویش هدایتنامه‌ای به شما اهداء خواهیم کرد.

منظور از «هدیً» نزد اکثر مفسران و علما، توحید صرف است. هر چند که از عده‌ای دیگر، پیامبران و همچنین کتب منزل من الله و حضرت محمد ﷺ نیز منقول است. ولی قول معتبر، سخن اول است. چون پیامبران و کتابها همه برای اثبات و تعلیم و نشر توحید ارسال و نازل می‌شوند. پس مطلوب اصلی همان توحید ناب است که در جایی دیگر از قرآن -طبق توجیهی- به «امانت» تعبیر شده است: «انّا عرضنا الامانة علی السمٰوٰت و الارض ...» [احزاب: ۷۲].

حافظ شیرازی رحمه‌الله در این شعرش به همین مطلب اشاره دارد که:

آسمان بارِ امانت نتوانست کشید   قرعه‌ی فال به نام من دیوانه زدند

حکمت در هبوط آدم علیه‌السلام به زمین برای اقامه‌ی توحید

این مطلب هم می‌تواند به صورت سؤال طرح می‌شود.

تقریر سؤال اینکه: اگر مقصود از آفرینش اقامه‌ی توحید بود، چرا برای زیستن آدم علیه‌السلام و اولاد او، زمین را انتخاب فرمود؟ آیا این امر در بهشت تحقق نمی‌یافت؟

اهل عرفان در جواب گفته‌اند که «توحید» برای خود حقیقت و لذتی دارد که فراتر از تصور ساده است. این حقیقت لذت‌آمیز چیزی است که در پس پرده‌های سختی‌ها و مصائب قرار دارد و طبعاً جای سختی‌ها و مصائب در دنیاست نه آخرت و بهشت. نتیجه چنین می‌شود که برای حصول این نعمت عظمیٰ لازم بود که بشر حتماً به زمین آورده شود تا هم حقیقتِ توحید را دریابد و هم لذت عیش و تنعّم بهشت را با تمام وجود احساس کند. چون طبعاً آنکه به مصیبتی گرفتار نیامده، قدر عافیت را چنان که بایسته و شایسته است، نمی‌داند.

حصول لذت توحید و نعمای اخروی، نعمتی است که خداوند متعال آن را مختص انسان گردانیده است. فرشتگان آسمان هیچ لحظه از ذکر و تسبیح و تمجید و تقدیس ذات ذوالجلال فارغ نیستند، اما چون در عین این نعمت به سر برده‌اند و عوامل بازدارنده و مشکلات آن را تجربه نکرده‌اند، از لذت توحید و عشق و محبت

الهی - به مفهومی که برای انسان کامل وجود دارد - محروم‌اند.

دردِ دل کی واسطی پیدا کیا انسان کو ورنه طاعت کی لینی کچھ کم نه تهی کرّوبیان

یعنی: خداوند انسان را برای تحمل دردِ دل (عشق خویش) پیدا نمود، وگرنه برای عبادت فرشتگان کافی بودند.

عرفاء می‌گویند اگر آدم علیه‌السلام در بهشت می‌ماند، نه لذت نعمتهای آنجا را درک می‌کرد و نه لذت لقای خداوند متعال و نه حقیقت توحید و محبت او تعالی را و این چنین بهشتی به دردِ آدم با درد، نمی‌خورد چنان که حضرت «عبدالقادر گیلانی» رحمه‌الله دردمندانه سروده است:

تو جنت را به نیکان ده منِ بَد را به دوزخ بر که بس باشد مرا آنجا تمنّای وصال تو

یعنی از جنتی که بدون دیدار و وصال توست، برای من آن دوزخ گواراتر است که در آن از لذّت تمنای وصال تو بهره‌مند باشم.

و در آخر همین غزل می‌گوید:

به دوزخ گر ز من پرسی که چون محی در آتش شوم من تا ابد مست و کنم رقص از سؤال تو

درست است؛ برای عاشقان و کشتگان خنجر توحید، دوزخ هم با نگاهِ لطف معشوق لذتبخش است. دوزخ عرفا، فراق و جدایی از یار است، اگرچه در بهشت باشد.

قراءات در «هدیً»: قراءت مشهور این لفظ، به تنوین است؛ چنان که نوشته شده است و این قراءت جمهور است. «اعرج» با اضافت به «یای متکلم» خوانده است (هدایَ)؛ مانند «هدای» دوم.

امام «جُحدری» الف را به «ی» بدل کرده و آن را با «ی» دوم مرغم می‌کند و می‌خواند: «هُدَیَّ» و این لغت هُذیل است.

فمن تبع هدای- منظور از این گروه، مکلفین هستند که فقط شامل انسانها و جن‌ها می‌باشد. سایر موجودات زمین از قبیل درختان، آبها، جمادات، حیوانات و ... مورد نظر نیستند.

البته شیطان هم در این مورد، لحاظ شده است. چون چنانکه قبلاً بیان کردیم، کفار هم در ایمان و اعتقادات و اصول به اتفاق ائمه مخاطب و مکلّف‌اند.

از این جمله تا انتهای آیه دوم، خداوند متعال دو گروه را معرفی می‌کند که در

برخورد با هدایتِ او ظاهر می‌شوند؛ گروهی که تابع هدایت خداوند ذوالجلال می‌شوند و گروهی که کفر و تکذیب می‌کنند. به سخن ساده‌تر: در این قسمت بیان حالت تابعداران اوامر خداوند و نافرمانان و مخالفان او تعالی است.

فلا خوفٌ علیهم ولاهم یحزنون- آنانکه هدایت مرا (خداوند را) پیروی می‌کنند، نه خوفی خواهند داشت و نه اینکه حزن و غمی بر آنان طاری می‌شود.

قراءات در «خوف»: إعراب «خوف» نزد امام «زهری» به فتح «ف» است. یعنی «خوفَ». «ابن معین» به ضمه خوانده است (خوفُ). اما قراءت جمهور با رفع و تنوین «ف» است.

معنای «خوف» و «حزن»

«خوف» عبارت از ترسی است که انسان از حوادث آینده دارد. مثلاً ترس از حمله‌ی دشمن یا حیوانی درنده یا مصیبتی بزرگ و ... . «حُزن» در اصل به زمینی می‌گویند که غلیظ و سفت باشد. و اصطلاحاً عبارت از غم و اندوهی است که در اثر یک امر ناگوارِ پیش آمده در گذشته، به وجود می‌آید. ارتباط مفهوم اصطلاحی حزن با معنای لغوی آن در این است که به سبب غم و ناراحتی در طبع انسان نوعی غلظت و کرختی روی می‌دهد.

مثال «حزن»، مانند افسوس خوردن از ایام از دست رفته‌ی جوانی و غمگین شدن به مفت رفتن آن است.

از تعریف فوق، فرق میان «خوف» و «حُزن» هم ظاهر می‌شود که در عبارت خلاصه بدین قرار است: «خوف»، ترس از وقوع امری خطرناک در آینده را می‌گویند و «حزن» غم و اندوه از کاری است که در گذشته اتفاق افتاده است.[1]

سؤال: وقتی که «حُزن» در اثر اتفاق ماضی بوجود می‌آید، پس گفته‌ی حضرت یعقوب علیه‌السلام به چه معناست؛ آنگاه که برادران یوسف علیه‌السلام می‌خواستند او را به صحرا ببرند، به آنان گفت: «انی لیحزننی ان تذهبوا به ...» [یوسف: ۱۳]. اینجا «حزن» برای

---

۱. تفسیر قرطبی: ۳۲۹/۱.

یک مورد مستقبل به کار رفته است و با تعریف «حزن» ظاهراً جور نیست؟

جواب: حضرت یعقوب علیه السلام به وسیله‌ی الهام از گم شدن فرزندش توسط فرزندان دیگر، قبلاً باخبر شده بود و برای همین فرمود بُردن یوسف مرا در آینده محزون می‌کند، یعنی از قبل می‌دانم که این اتفاق روی خواهد داد و بعد موجب حزن من می‌شود. بنابراین علت این حزن قبلاً در علم یعقوب علیه السلام واقع شده و گویا ماضی بود.

در تعریف «حزن» و «خوف» برخی دیگر، هر دو را مترادف به معنای هم گفته‌اند. برخی دیگر کاربرد هر دو را برای مستقبل گفته‌اند با این فرق معنوی که «خوف» برای استشعار فقدِ مطلوب (به چنگ نیامدن چیز مطلوب یا به هدف مطلوب نرسیدن) دلالت می‌کند و «حزن» به فقد محبوب. محبوب، اخصّ و مطلوب، اعمّ است.

قول راجح در تعریف «خوف» و «حزن» و فرق میان آن دو سخن اول است، اگر چه گاهی بنا به ضرورت هر یک به معنای هم استعمال می‌شوند و بدین طریق توجیه دوم مصداق پیدا می‌کند.

«فلا خوف علیهم» گویای این است که آنان در آخرت عذاب و عقاب ندارند و «لا هم یحزنون» اشاره دارد به اینکه آنها ثواب دارند و غمگین نیستند[1] و کلاً اشاره‌ی خداوندی به این است که این بندگان و فرمانبردار با نهایت سرور و سلامتی وارد دارالسرور والا من می‌شوند.[2]

سؤال: چنانکه از آیات دیگر و احادیث و آثار برمی‌آید، در قیامت هیچ بنده‌ای نیست که دچار وحشت و خوف نشود. حتی پیامبران اولوالعزم نیز در آنجا اندیشناک می‌شوند. به طوری که در حدیث شفاعت آمده، وقتی مردم برای امر شفاعت نزد حضرت آدم علیه السلام می‌روند، ایشان جواب می‌دهد: «ربّ قد غضب غضباً شدیداً ... نفسی نفسی اذهبوا الی غیری ...»: *امروز هیچکار برایتان نمی‌توانم انجام دهم، پروردگارم امروز شدیداً در غضب آمده است...* . همین طور سایر پیامبران اولوالعزم که هر یک چنین جوابی به آنها می‌دهند تا اینکه نوبت به رسول اکرم صلی الله علیه وسلم می‌رسد و ... .[3]

---

۱. تفسیر بغوی: ۱/۶٦ + تفسیر ابن کثیر: ۱/۸۲.

۲. برای خواندن تفاسیر مختلف علماء در این مورد، ر.ک: «البحر المحیط»: ۱/۱۷۰.

۳. ر.ک: حدیث شفاعت در صحاح. الفاظ متن از بخاری (در صحیح: احادیث الانبیاء، باب سوم) و مسلم (در

حضرت «ابن عباس» می‌فرماید، وقتی خداوند متعال از حضرت عیسی علیه‌السلام می‌پرسد: «أأنت قلت للنّاس اتّخذونی و امّی الهین من دون الله ...؟» [مائده: ۱۱۶]، او به محض شنیدن این خطاب به مدت پانصد سال از خوف الهی لرزان و ساکت و مبهوت می‌ماند و بعد از آن این جواب از طرف ربّ العالمین به او القاء می‌شود: «سبحانک ما یکون لی ان اقول ما لیس لی بحقٍ ربّکم ...» [مائده: ۱۱۶].[1]

به همین مفاهیم سعدی رحمه‌الله سروده است:

به جایی که دهشت خورند انبیاء — تو عذر گناهان چه داری؟ بیا
به تهدید اگر برکشد تیغ حکم — بمانند کروّبیان صُمّ و بُکم
اگر در دهد یک صلای کرم — عزازیل گوید نصیبی برم

پس عدم خوف و حزن بندگان هدایت یافته، در این آیه بر چه مبنا و محملی است؟

جواب: اینجا منظور از نترسیدن و غمگین نشدن، نترسیدن و بیم نداشتن از غیر خدا است، مرگ باشد یا قبر یا دوزخ یا حشر یا فرشتگان عذاب و ... آنان از هر نظر مطمئن هستند که وارد بهشت می‌شوند. اما از خداوند ذوالجلال می‌ترسند که او تعالی در آن روز به جلال تجلّا می‌کند و این ترس از جلال الهی در غایت کمال خویش وجود دارد و منفی نیست حتی در حق انبیاء علیهم‌السلام و کاملان.[2]

صاحب «البحر المحیط» در جواب گفته است، آنان نه از غیرالله ترس و واهمه دارند و نه از خود خداوند متعال.[3]

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا .. (۳۹)

در این آیه، بیان حالت گروه دوم از انسانهاست؛ آنانکه برخلاف گروه اول از هدایت خداوند متعال تبعیت نمی‌کنند و گمراه می‌شوند.

صحیح: ایمان) و احمد (در مسند: ۲/۴۳۶-۴۳۵) است.

۱. جامع ترمذی، به روایت ابوهریره رضی‌الله‌عنه. در روایتی دیگر آمده است که او به مدت هزار سال مورد محاسبه قرار می‌گیرد. (ر.ک: درمنثور: ۲/۳۴۵).

۲. روح المعانی: ۱/۲۳۹.

۳. و توضیح داده که این معنای عام، مفهوم ظاهر آیه است ولی مختص دار آخرت است. چون در دنیا گاهی مؤمنین نیز دچار خوف و حزن می‌شوند. بنابراین از این جهت، نمی‌توان آیه را به ظاهر خویش حمل کرد. (البحر المحیط: ۱/۱۷۰).

تکذیب آیات الهی خود کفر است. حکمت آوردن هر دو کلمه (کفر و تکذیب)، در این نکته است که کفر به انکار باطن می‌گویند و تکذیب به معارضه و قبول نکردن به زبان. آیه اشاره به این دارد که گروه دوم، نه تنها قلباً کفر می‌کنند، بلکه در ظاهر هم انکار می‌ورزند و به دشمنی با حق و هدایت می‌پردازند.

کذّبوا بایاتنا- «آیات» جمع «آیه»، لغةً به معنی علامت و نشانه است. به جمله‌های قرآن کریم آیه می‌گویند، چون هر جمله‌ی آن علامت انقطاع کلام است یا بدین علت که ظاهر آیه‌های قرآن، نشان معانی و مفاهیم باطنی و معنوی آنهاست یا بدین خاطر است که طبق یک معنای «آیة» که جماعت و جملگی است، چنانکه می‌گویند: «خرج القوم بایتهم» یعنی: «بجماعتهم»، آیه‌های قرآن هم هر کدام قسمت و پاره‌ای مجتمع از قرآن است.

نزد بعضی، «آیة» به معنی چیز عجیب و بدیع است. آیه‌های قرآن به سبب اعجاز و غریب و شگفت‌آور بودنشان، آیه نامیده شده‌اند.

اصل و وزن «آیة»

به اعتبار اصل لغت، نزد «سیبویه» و «خلیل»، آیه در اصل «آیَیَة» بوده است. «ی» ی اول را به «الف» بدل کردند، «آیة» شده است. مانند «غایة» و «رأیة».

امام «کسایی» گفته است، اصل آیه، «آیِیَةٌ» بر وزن فاعِلةٌ بوده است و یک «ی» را حذف کرده‌اند، «آیه» شده است.

«فرّا» گفته است اصل آن، «اَیّةٌ» بر وزن «فَعْلَةٌ» بوده است و مأخوذ از «تآیّ القوم»: قوم جمع شد. نزد کوفیان «آیِیَةٌ» بر وزن «نَبَقَةٌ» و نزد بعضی دیگر بر وزن «اُیَّةٌ» بوده است و ....

قول اول، از همه‌ی اقوال دیگر به اعتبار قواعد صرفی ارجح است.

باقی می‌ماند این مسئله که مراد از آیات چیست که گروه دوم با کفر و تکذیب آنها گمراه و دوزخی می‌شوند؟

در این مورد نیز سخنان متعددی گفته شده است. از جمله: کتابهای آسمانی، انبیاء علیهم‌السلام، قرآن کریم، مصنوعات و مخلوقات تمام کائنات که علامت و دال بر توحید

باری تعالی هستند و ... .[۱]

اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون- «اصحاب» جمع «صاحب» و مأخوذ از «صحبت» به معنی الاقتران بالشی (نزدیک شدن به چیزی) است. به یاران پیامبر ﷺ «اصحاب» می‌گویند، چون با آن حضرت ﷺ نزدیک و مصاحب او بودند.

اینجا خداوند متعال می‌فرماید که گروه نافرمان و غیرمطیع از اصحاب آتش هستند و بزودی به جهنم خواهند پیوست.

«خالدون» از «خلود» به معنی دیر ماندن است. اما اینجا به معنی دوام و جاوید شدن است. لفظ «خلود» به دو معنی (دوام و زمان طولانی) کاربرد دارد و لذا از آن استدلال به دائم ماندن در بهشت یا دوزخ نمی‌شود، مگر وقتی که مقید به قید «ابداً» باشد. چون در غیر این صورت، محتمل دیر ماندن و زمان طولانی است ولی این قید معنای دوام را مؤکد می‌سازد.

برای کفار و منافقان و مشرکان در آیه‌های دیگری این دوام در دوزخ با قید «أبداً» مسجّل شده است. یکی آیه‌ی سوره‌ی «نساء»: «الّا طریق جهّنم خالداً فیها ابداً» [۱٦۹] و دیگر آیه‌ی سوره‌ی احزاب: «الاّ طریق جهنّم خالدین فیها ابداً ...» [٦۵] و دیگر، آیه‌ی سوره‌ی «جن»: «... و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنّم خالدین فیها ابداً» [۲۳].

يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ

ای بنی‌اسرائیل یاد کنید آن نعمت مرا که انعام کردم بر شما و ایفاء کنید وعده مرا، ایفا می‌کنم

بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴿٤٠﴾

عهد شما را و فقط از من بترسید.

ربط و مناسبت

ارتباط این آیه با گذشته به سه وجه است:

۱ ـ در چند آیه‌ی قبل، خداوند متعال در خطاب عمومیِ «یا ایها الناس اعبدوا ربکم

---

۱. زادالمسیر: ۱/۷۲.



....» همه‌ی بندگان را به عبودیت و قبول توحید خویش فراخواند. در این آیه فقط گروه مخصوصی از بندگان را مخاطب قرار داده است که صاحب شریعت آسمانی بودند و در زمان رسول‌الله ﷺ در اطراف مدینه منوره می‌زیستند و بنی‌اسرائیل یا اهل کتاب گفته می‌شدند.

۲ـ این آیه دنباله سلسله‌ی منظم و زیبایی از دعوت به توحید است که از اول سوره شروع شده است.

۳ـ سوره بقره با ذکر قرآن شروع شده بود و گفته شده بود که هدایت قرآن اگرچه برای همه‌ی مخلوق عام است، اما انتفاع از آن فقط بهره‌ی مؤمنان است. بعد از آن عذاب شدید کسانی را ذکر فرمود که به او ایمان نمی‌آورند در میان آنان گروهی کافر محض و گروهی منافق بودند. بعد با خطاب عام، همه گروهها را دعوت به توحید داد و اعجاز قرآن را ذکر فرمود. سپس تخلیق آدم را ذکر فرمود و در ضمن بیان قدرت کامله و تصرف خود، دلایل توحید را به میان آورد. در کفار و منافقان دو گروه بودند: گروه مشرکان و بت‌پرستان و گروه اهل کتاب (یهود و نصاریٰ). اکنون در این آیه گروه دوم (اهل کتاب) را در ضمن تذکیر بآلاءِ الله دنیوی و اخروی به ملایمت دعوت به پذیرفتن توحید و نبوت و صداقت قرآن می‌دهد. این بیان تا آیه‌ی ۱۲۳ (آیه‌ی آخر پاره‌ی اول ـ الّم) ادامه می‌یابد.

۴ـ این آیه با قصه‌ی حضرت آدم علیه‌السلام نیز مناسبت دارد. بدین صورت که همانطور که خداوند متعال تمام نعمت‌های جنت را جز یک شجره‌ی ممنوعه، برای آدم علیه‌السلام حلال و مباح قرار داد و به سبب لغزشی که او مرتکب شد، او را از جنت به زمین آورد، برای بنی‌اسرائیل (مخاطبان آیه) هم در دنیا و آخرت نعمت‌های بی‌بدیل عطاء فرموده است. از جمله: شرافت نسبی، دین خوب، کتاب آسمانی، حکومت و سلطنت و زندگی آرام و پر رفاه. اما آنان این نعمت‌ها را قدر نشناختند و انبیاء علیهم‌السلام را تکذیب نمودند و دعوتی که از طرف نبی امّی علیه‌السلام به آنان رسید آن را نادیده گرفتند، زود است که آنان را هم از جنت ایمان به زمین پست و شوره‌زار نفس و بدبختی خواهد انداخت. به آنان تذکر می‌دهد که حضرت آدم علیه‌السلام پس از لغزشی که خورد، کلماتِ الهی را قبول کرد و با توسل به آنها، از

جانب خداوند غفور و رحیم مستحق مغفرت شد، اما شما با این همه عناد و کجروی کلمات داعیانه‌ی رسول‌الله ﷺ را قبول نمی‌کنید و آنها را جاهلانه کنار می‌زنید.

تفسیر و تبیین

يبني اسرائيل اذكروا نعمتي...

توضیح کلمات «بنی»، «اسرائیل»، «ایفاء»، «عهد» و «رهبة».

(بنی) - جمع «ابن» است و شبیه جمع تکثیر. مفرد آن متغیر می‌شود و لذا فعل لفظ «بنی» و «بنو» به صورت تأنیث آورده می‌شود. مانند: «قالت بنو عامر»، «ذهبت بنوشیبه» و ... .

لفظ «بنی» و «ابن» مختص به اولاد ذکور هستند، مگر وقتی که مضاف به چیزی دیگر شوند که در این صورت عرفاً، مفهوم عام پیدا می‌کنند و ذکور و اناث را دربرمی‌گیرند مانند همین کلمه‌ی قرآنی یعنی : «بنی‌اسرائیل» که در اینجا «بنی» مطلقاً به معنی اولاد است و زنان و مردان را شامل است و مقصد آیه نیز خطاب کل افراد این قوم است.

علامه «عبدالحکیم سیالکوتی» می‌فرماید: «بنی» در استعمال حقیقی، برای ابناء و فرزندان صلبی است و این اطلاق عمومی، معنای مجازی آن است.

لام فعل این کلمه، محذوف است. برخی آن را «ی» (بنیَ) و بعضی هم «واو» گفته‌اند. علامه «ابن درستویه» به قول اول رفته و گفته که اصل آن از «بناء» است. چون فرزند فرعِ «أب» و مبنی بر اوست. «اخفش» به قول دوم رفته و گفته است اصل آن «بنوةَ» به معنی جوانی و قدرت می‌باشد. اما قول راجح قول «ابن درستویه» است.[1]

(اسرائیل) - نام دوم حضرت یعقوب علیه‌السلام یا طبق قولی لقب اوست و بنا به قول «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما مرکب از دو لفظ عبرانی یعنی «اسرا» به معنی عبد و بنده، و «ایل» به معنی الله است.[2] پس معنی «اسرائیل»، عبدالله است. اکثر ملایک دارای نام عبرانی

---

۱. روح المعانی: ۲۴۱/۱.
۲. تفسیر قرطبی: ۳۳۱/۱.

هستند. مانند: جبرایل، میکائیل، عزرائیل، همتائیل و ... که مفهوم همه‌ی آنها عبدالله است.[۱]

از صاحبنظران در این نوع اسامی، معانی دیگری هم برای «اسرا» نقل شده است. که از آنهاست: برگزیده، انسان، مهاجر (چون حضرت یعقوب علیه‌السلام شبانه از دیار خویش هجرت نمود و «اسرا» هم در عربی به معنی حرکت کردن در شب است) و ... . اما قول معروف‌تر، سخن اول است.

(اوفوا)- از «ایفاء» به معنی تکمیل کردن وعده و قرار و پرداخت دین وام است. مفهوم کلی آن همان کامل کردن است. لفظ «اوفیٰ» به معنی «ارتفع» هم آمده است.

(عهد)- عبارت از قول و قراری است که دو طرف سخن، با هم طی می‌کنند. برعکس «وعده» که فقط از یک طرف صورت می‌گیرد. پس «عهد» از «وعده» قوی‌تر است.

(فارهبون)- از «رهبه» است به معنی تقوی و ترس. با این فرق که «رهبة» مطلقاً به معنی ترس و خوف است و «تقوی» به ترس توأم با پرهیز می‌گویند و از همین وجه هم گفته‌اند که «رهبة» عام است برای تمام مردم و «تقوی» - به معنای اتمّ - مخصوص ائمه و پیشوایان است.

بعضی دیگر گفته‌اند که «رهبة»، اسم خوف ظاهری است و «اتقاء» اسم خوف باطنی و ترسی که در دل جای می‌گیرد.

یبنی اسرائیل- در لفظ «اسرائیل» چند تلفظ وجود دارد:

۱- با همزه و «ی». این قراءت جمهور است: (اسرائیل)

۲- با دو «ی» به جای همزه. این قراءت «ابو جعفر» و گروهی دیگر است: (اسراییل)

۳- با حذف «ی». این قراءت «ورش» است: (اسرائل)

۴- با فتح و نیز کسر «همزه» و حذف «ی»: (اسرآءِل)

۵- با حذف «ی» و کسر «همزه» و مدّ «الف». این روایت «نافع» است: (إسرأل)

۶- با تبدیل «لام» به «نون». این قراءت «حسن بصری» و گروهی دیگر است :

---

۱. منقول از «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما، به تخریج ابن جریر (در منثور: ۶۳/۱).

(اسرائین)[1]

این را هم بدانید که «بنی‌اسرائیل» به اولاد حضرت یعقوب علیه‌السلام گفته می‌شود که غالباً در دین یهودیت انسجام یافته‌اند.

اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم- خداوند متعال در این آیه بنی‌اسرائیل را به نعمت‌های خویش تذّکر می‌دهد تا به وسیله‌ی این تذّکر قدر نعمت و منعِم را به جا آورند و در راهی قدم بردارند که منعِم حقیقی برایشان نموده است.

در این مورد که منظور از این نعمت چیست، اقوال مختلفی ارائه شده است:

۱- به نظر گروهی، منظور، نعمتِ، وجود پرنور رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم است. چون قبلاً اهل کتاب در تورات و انجیل به ظهور این نعمت بشارت داده شده بودند و تأکید شده بود که وقتی این وجود گرامی به منصه‌ی ظهور و بعثت رسید، قدرش را بدانند و ازو پیروی نمایند. در این آیه خداوند متعال آنان را به همین نعمت مذکور در گذشته تذکر می‌دهد.

۲- عده‌ای می‌گویند منظور، نعمت ایمان یا اسلام است که در این صورت خطاب به طرف بنی‌اسرائیلِ زمان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم است تا این نعمت را بپذیرند و مسلمان شوند.

۳- نزد بعضی مُراد، نعمت قرآن کریم است.

۴- طبق نظری دیگر، منظور نعمت‌هایی هستند که در زمان حضرت موسی علیه‌السلام بر بنی‌اسرائیل نازل شده بود. اما خطاب به بنی اسرائیل زمان ظهور اسلام است. چون نعمای آباء و اجداد آنان بالتبع برای آنان هم مایه‌ی فخر و مفید بود.[2]

۵- مولانا «عبیدالله سندی» فرموده است، منظور، نعمت علم و حکومت اسلامی و ملّی است. چون علم موجب ترقی و رشد فکری و حکومت اسلامی و ملی موجب اقامه‌ی دین می‌شود.[3] خداوند متعال به بنی‌اسرائیل تذکر می‌دهد که اگرچه در زمانهای پیشین -بعد از فرعون- حکومت و اقتدار بدست شما رسید و شما صاحب حکومتی اسلامی و دینی شدید، اما اکنون با آمدن قرآن، آن مقام و

---

۱. روح المعانی: ۲۴۱/۱ + البحر المحیط: ۱۷۱/۱. ۲. ر.ک: البحر المحیط: ۱۷۴/۱.
۳. تفسیر مقام محمود: ۲۳۳/۱.

عزّت شما نمانده و هیچگاه هم به دستتان نخواهد رسید، مگر اینکه به نعمت علم و حکومت اسلامی چنگ زنید که در این صورت باز عزّت و افتخار خواهید یافت. پس این نعمت را از دست ندهید.

اکثر متقدمین به طور خلاصه و جامعه‌تر گفته‌اند: اگر خطاب برای بنی‌اسرائیل زمان پیامبر ﷺ است، پس منظور از نعمت، رسول‌الله ﷺ و قرآن است و اگر مراد بنی‌اسرائیل زمان گذشته است، پس منظور، نعمایی هستند که در همان زمان بر آنان نازل شده است.[1]

حضرت «عمر» ؓ درباره‌ی این آیه و مانند آن فرموده است: «بنی‌اسرائیل گذشتند و رفتند و اکنون جز شما کسی دیگر این آیات را نمی‌شنود».[2] یعنی گمان نبرید که این خطاب فقط در حق بنی‌اسرائیل است و بس، بلکه تعریضاً به ما ـ امت محمد علی صاحبها الصلاة والسلام ـ هم هشدار و تذکر می‌دهد که تا وقتی که بر خط پیروی از رسول الله ﷺ و قرآن هستیم، کامیاب و پیروز هستیم و روزی که آن را از کف بدهیم، تمام نعمت‌ها از ما سلب می‌گردد.

فرق میان دعوت بنی‌اسرائیل و دعوت امت محمد ﷺ به ایمان

چنانکه از ظاهر آیه پیداست، خداوند ذوالجلال بنی‌اسرائیل را با تذکر به نعمت، به ایمان و توحید فرا می‌خواند. اما در آیه‌های متعددی امت محمد علی صاحبها الصلاة والسلام، به منعم (نعمت دهنده، ذات باری تعالی) متذکر و به توحید فراخوانده شده است و این، فرق میان طرز دعوت الهی به این دو ملت است. اما چرا چنین است؟

جواب واضح است. این نوع دعوت‌ها، وجه امتیازی را میان دو ملت ثابت می‌کنند و در این میان امت محمد ﷺ برتر ثابت می‌گردد. چون دعوت و دلالتی که از مؤثر به اثر باشد، بالاتر و قوی‌تر از دلالت و دعوتی‌ست که از اثر به مؤثر است. خداوند متعال این امت را مستقیماً به منعم حقیقی یعنی به ذات خود که مصدر تمام نعمت‌هاست متذکر می‌شود و ظاهر است کسی که منعم حقیقی را بشناسد و غلام و

---

۱. تفاسیر پیشین.

۲. به نقل شاه عبدالعزیز دهلوی ؒ در «تفسیر عزیزی»: ۲۰۸/۱.

عبد و مطیع او باشد، تمام نعمت‌های منعِم خود به خود برای او خواهند بود. اما برای کسی که عبد و غلام نعمت‌ها باشد، این تضمین وجود ندارد. به همین وجه امت محمد ﷺ را به لقب بزرگ «عبدالمنعم» ملقب کرده‌اند و «بنی‌اسرائیل» را به «عبدالنِعَم».

و به همین خاطر عرفاء گفته‌اند: عبیدالنعم بسیارند اما عبید المنعم خیلی کم؛ چه، عبد منعم شدن به معنای حقیقی، مقام بسیار رفیعی است.

به زبان منطق می‌توان گفت، طرز دعوت بنی‌اسرائیل به دلیل «انی» بود که در آن از اثر پی به مؤثر برده می‌شود و طریق دعوت این امت به دلیل «لمّی» است که از مؤثر پی به اثر برده می‌شود و قاعدتاً، دلیل لمّی از دلیل انّی ارجح و قوی‌تر است.

واوفوا بعهدی، اوف بعهدکم- می‌فرماید: شما عهد مرا بجا آورید تا من هم در مقابل عهد شما را ایفا کنم. حالا این «عهد» درباره‌ی چه موضوعی است که باید از طرف انسان ایفاء شود و بعد خداوند متعال هم آن را مثمر ثمر کند. در این باره دو قول نقل شده است.[1]

عهدِ میان الله عزوجل و انسان

۱- نزد اکثر علماء و مفسران منظور از ایفای عهد از طرف آدمیان، ایمان آوردن به خداوند متعال و اجرای تمام اوامر و احکام او و ایفای عهد از طرف الله عزوجل پاداش نیک است که به مؤمنان عطاء می‌فرماید.

۲- بعضی گفته‌اند، اینجا منظور فقط عهد مخصوص بنی‌اسرائیل است. خداوند متعال در کتاب آسمانی خویش که برای بنی‌اسرائیل فرستاده بود، از آنان وعده گرفته است که وقتی اسلام ظهور نماید و پیامبر قریش مبعوث شود، بلادرنگ مسلمان شوید و به پیامبر اسلام و قرآن ایمان بیاورید و متذکر شده بود که اگر چنان کردید، در عوض شما را در دنیا رفعت جاه و حاکمیت بر تمام کفار می‌دهم

---

۱. تفصیلاً ابن جوزی این اقوال را چهار و ابوحیان اندلسی بیست و چهار قید نموده است. اما اجمال و نقطه‌ی اشتراک این اقوال را می‌توان در دو قول مذکور یافت. (ر.ک: روح المعانی: ۲۴۲/۱ + البحر المحیط: ۱۷۵/۱-۱۷۴ + زادالمسیر: ۷۳/۱ + در منثور: ۶۴/۱-۶۳).

و در آخرت مراتب و درجاتتان را بلند می‌سازم.

و ایّای فارهبون- یعنی: «ان کنتم متّصفین بالرهبة فخصّونی بالرهبة»: برای ایفای عهد و فرمانبری از من (الله) از هیچ کس ترس و واهمه‌ای به خود راه ندهید و فقط از من بترسید و از موجبات عقابِ من بپرهیزید.

علوم و معارف

▣ درجات تحقق «عهد»

عهدی که بندگان با الله عزوجل بسته‌اند، دارای درجات متعددی است که هر کدام به اعتبار کمال ایمان در شخص، در او تحقق می‌یابد. اولین درجه‌ی ایفای عهد همان ایمان آوردن به ذات باریتعالی و پیامبران و کتابهای منزّل اوست. در این صورت وعده‌ی الهی بر این استقرار یافته است که چون شخصی معترف به توحید او گردد و شهادتین بر زبان براند، جان، مال و عِرض (آبروی) او محفوظ می‌گردد و هیچ کس در دنیا حق تعرض به او را نخواهد داشت و در آخرت نیز مستحق بهترین پاداشها قرار می‌گیرد.

مؤمن در این درجات با کامل‌تر شدن تدریجی ایمان، صعود می‌کند تا اینکه وارد بالاترین مدارج توحید (فنا در فنا) می‌شود که در این صورت او از انوار الهی بهره‌ور گشته و شایستگی حضور در بزم قرب و اُنس پروردگار نصیبش می‌گردد.

به تعبیر علامه «آلوسی» ﷫ اولین مرحله از مراحل ایفای عهد در درجات بالای توحید، «توحید افعالی» و فراتر از آن درجه‌ی متوسط یعنی «توحید صفاتی» و در آخر، بالاترین توحید، یعنی «توحید ذاتی» است.[1]

▣ حکم شرعی «ایفای عهد» و نمونه‌های آن در صدر اسلام

چون عهدی در میان دو طرف منعقد شد، به اجماع علماء ایفای آن واجب است و از آیه‌های قرآنی[2] و احادیث[3] به صراحت این حکم مستفاد می‌گردد و نقص آن

---

۱. روح المعانی: ۲۴۳/۱.
۲. به طور نمونه، آیه‌ی: «واوفوا بالعقود» (مائده: ۱).
۳. مانند حدیث: «علامت منافق سه چیز است: دروغگویی، خیانت و خلاف وعده» (متفق علیه: ایمان) و احادیث و

شدیداً حرام است. آن طور که در احادیث وارد شده، هر کس نقض عهد نماید، در قیامت در حالی حشر می‌گردد که عَلَمی بر پشت (در مقعد) او نصب می‌گردد که در آن نوشته شده: «هذه غدرة فلان بن فلان»[۱]: این نشان عهدشکنی فلان فرزند فلان کس است. و شخصِ موصوف هیچگاه نمی‌تواند آن را از خود دور سازد تا اینکه کاملاً رسوا و روسیاه می‌گردد.

در این عهد تمام انواع عهد داخل هستند. مثلاً: قرار گذاشتن دو نفر برای کاری، عهدی که حکومت‌ها برای روی کار آمدن خویش با مردم می‌بندد و به آنها نوید خدمت و سایر خبرهای خوش می‌دهند، صلحنامه‌ای که دو قبیله یا دو کشور امضاء می‌کنند و ... . نقض همه‌ی این عهود حرام است.

براستی آیا امروزه این عهود محترم شده و ایفا می‌گردد؟ ... امروزه خیانت چقدر زیاد شده است!

در احادیث آمده که - یکی از مفاد صلحنامه در صلح حدیبیه -که آن حضرت علیه السلام با کفار قریش برقرار کرد- این بود که هر کس از مکه به مدینه بیاید ولو اینکه مسلمان شده باشد، باید به مکه برگردانده شود و چنانچه کسی از مدینه به مکه آمد، قریش مجبور نیست آن را به مدینه باز پس گرداند.[۲] چنانکه ظاهر است این شرط قریش خیلی سنگین و خودخواهانه بود. اما رسول اکرم ﷺ آن را امضاء نمود و این امر قیل و قال‌های زیادی بین مسلمانان ایجاد کرد. به طوری که حضرت عمر رضی الله عنه نتوانست خودش راکنترل نماید و از آن حضرت علیه السلام در آن مورد سؤال نمود.[۳] ولی حضرت رسول الله ﷺ به وحی چیزهایی می‌دانست که دیگران نمی‌دانستند.

آن حضرت علیه السلام تا آخر بر این عهد پایبند ماند و ثابت کرد که در ایفای عهد هر چند هم که سخت باشد، امین‌ترین فرد است که البته بعدها قریش فهمید که آن حضرت در امضای این قرارداد و به ویژه تأیید این ماده، از آنها خیلی زرنگ‌تر بوده

روایاتی که مؤلف متذکر شده‌اند.

۱. متفق علیه به روایت ابن مسعود رضی الله عنه (صحیح بخاری: کتاب الجزیة - صحیح مسلم: کتاب المغازی).

۲. صحیح بخاری: کتاب المغازی + البدایه و النهایه: ۱٦۸/۳ و ۱۷۵.

۳. همان منابع. زهری گفته است: «عمر» می‌گفت برای کفاره‌ی این کارم، اعمال زیادی انجام داده‌ام.

است و برای مسلمانان هم ثابت شد که آن حضرت عليه‌السلام در این کار حکمت‌هایی را مدنظر داشت که آنان نمی‌دانستند.[۱]

ماجرای حضرت «ابوبصیر» رضي‌الله‌عنه که در مکه اسلام آورد و به مدینه گریخته بود، در این موضوع معروف است.[۲]

در روایات مربوط به تاریخ صحابه رضی‌الله‌عنهم آمده است: حضرت «معاویه» رضي‌الله‌عنه در زمان حکومت خویش با کفار روم قرارداد صلحی تا زمان معینی امضاء کرد. چون مدت صلح نزدیک شد، ایشان چنین تدبیر کرد که بهتراست لشکرخویش را قبل از فرا رسیدن آخرین روز صلح، به مناطق مرزی سوق دهد تا به محض اتمام مدت مقرّر، بر کفار حمله برد. او بدین قصد لشکری متشکل از صدهزار جنگجو از شام به سوی نواحی مرزی کشاند. اما چون این خبر به یک صحابی دیگر به نام «عمروبن عبسه» رضي‌الله‌عنه رسید، او را چون طوفان بر آشفته کرد. یکراست به سوی «معاویه» رضي‌الله‌عنه شتافت و چون به لشکر رسید، همانطور که اسب می‌راند با صدای بلند فریاد می‌کشید: «الله اکبر! وفاءٌ لا غدر!»: وفای به عهد کنید، خیانت نکنید. خدا از همه بزرگتر است.

حضرت «معاویه» رضي‌الله‌عنه او را به نزد خویش فراخواند و جویای مطلب شد. حضرت «عمرو» رضي‌الله‌عنه گفت که کارش نقص عهد است. «معاویه» رضي‌الله‌عنه فرمود: من قصد حمله قبل از وقت مقرّر ندارم. فقط نیروهایم را در مرز متمرکز می‌کنم تا به محض تمام شدن وقت برای حمله آماده باشند. «عمرو» گفت: تا وقتی که مدت مقرّر به سرنرسیده است چطور دست به لشکرکشی زده‌ای؟ (مگر لشکرکشی از مقدمات جنگ نیست؟). پس این عین نقص عهد است. آنگاه حدیث رسول‌الله صلى‌الله‌عليه‌وسلم را در این

---

۱. تأثیرات مثبت قرار داد حدیبیه را در همان مراجع می‌توانید مطالعه کنید.

۲. نزدیکانش برای طلب او به مدینه آمدند و رسول‌الله چون دوست نداشت خلاف عهدنامه عمل کند، «ابوبصیر» را با دل ناخواسته به آنان تحویل داد. اما «ابوبصیر» در میان راه با حیله و کشتن یکی از آنان، فرار کرد و به مدینه بازگشت. اما چون دانست که رسول‌الله باز او را به قریش تحویل می‌دهد، به ساحل دریا پناه برد. آنانکه در مکه مسلمان می‌شدند، چون ماجرای ابوبصیر را شنیده بودند، به جای مدینه، یکراست نزد «ابوبصیر» می‌رفتند. رفته‌رفته «ابوبصیر» و تازه مسلمانان همراهش قدرتی یافتند و بلایی بر سر قافله‌های تجارتی قریش شدند. به طوری که قریش نزد رسول الله استغاثه نمود که از این به بعد هر که به مدینه بیاید، او مأمون است. آن حضرت عليه‌السلام «ابوبصیر» و همراهانش را به مدینه فراخواند. و اینجا بود که حکمت پس‌دادن ابوبصیر توسط رسول‌الله برای همگان آشکار شد. (ر.ک: همان مراجع + مشکوة المصابیح: کتاب الجهاد، باب الصلح).

مورد تکرار نمود[1] و ازو خواست دوباره به شام برگردد. «معاویه» رضی الله عنه همینکه حدیث را شنید، متوجه‌ی حقیقت امر شد و همانجا به سپاه صدهزار نفری‌اش دستور رجعت داد تا از نقض عهد نجات یابد.[2]

◫ پیامبرانی که در قرآن به دو نام یاد شده‌اند

در قرآن پنج پیامبر، هر کدام با دو نام ذکر شده‌اند که عبارتند از:

۱ـ حضرت «یعقوب» علیه السلام با نام دوم «اسرائیل».

۲ـ حضرت «الیاس» علیه السلام با نام دوم «ذالکفل».

۳ـ حضرت «یونس» علیه السلام با نام دوم «ذالنّون».

۴ـ حضرت «عیسی» علیه السلام با نام دوم «مسیح» و لقبِ «روح».

۵ـ حضرت «محمد مصطفی» صلی الله علیه وسلم با نام دوم «احمد» و چند القاب مخصوص دیگر.

علامه «ابن جوزی» رحمه الله در «فحوم الآثار» متعرّض این موضوع شده و گفته است به غیر از حضرت «یعقوب» علیه السلام هیچ پیامبر دیگری به دو نام ذکر نشده است. اما چنانکه از شواهد فوق برمی‌آید، این سخن او، محمل درستی ندارد.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «او فوا بعهدی اوف بعهدکم» ـ در مراتب وفا خیلی وسعت است. از جانب بندگان اولین وفای به عهد ادای کلمه شهادتست و از جانب خداوند تعالی حفاظت جان و مال آنان و مرتبه‌ی نهایی از جانب آنان فنا شدن است در ذکر و صفات او و از جانب مولیٰ مزین کردن اوست به انوار اسماء و صفات. و هر چه از مراتب دیگر که در احادیث و آثار درباره‌ی این دو عهد آمده است، همه درجه‌ی متوسط را دارند.[3]

---

۱. حدیث این است: «من کان بینه و بین قوم عهدٌ فلایحلّنّ عهداً ولا یشدّنّه حتی یمضی امَدُهُ او ینبذ الیهم علی سواءٍ» (مسند احمد + سنن ترمذی + سنن ابی داودُ).

۲. همان منابع + جامع المسانید و السنن: ۱۰/۱۰ + مشکوة المصابیح: کتاب الجهاد، باب ا لامان.

۳. بیان القرآن تهانوی: ۲٦/۱.

وَ آمِنُوْا بِمَا اَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَ لَا تَكُوْنُوْا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ
و ایمان آورید به آنچه که نازل کردم به عنوان تصدیق کننده‌ی آنچه که با شماست و مباشید اولین کافر به آن و

تَشْتَرُوْا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيْلاً وَ اِيَّايَ فَاتَّقُوْنِ ﴿٤١﴾ وَلاَ تَلْبِسُوْا الْحَقَّ
عوض نگیرید به آیات من قیمتی بی‌ارزش را و فقط از من بترسید ● و مشتبه مکنید حق را

بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوْا الْحَقَّ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿٤٢﴾
با باطل و کتمان حق نکنید در حالی که شما می‌دانید ●

ربط و مناسبت

این آیه عطف بر ما قبل خود و از جمله دستورات خداوند متعال به بنی‌اسرائیل است. برخی از مفسرین را عقیده بر این است که این آیه‌ی کریمه تا خاتمه‌ی بحث، در مورد «کعب بن اشرف» -سردار یهودی- و سایر علما و رؤسای یهود نازل شد. آنان در مورد نماز و قرآن در تورات مطالبی دیده و خوانده بودند، ولی عناداً اعتراف نمی‌کردند.[1] خداوند متعال در این آیه به آنان حکم می‌کند که ایمان بیاورند و به قصد حصول جاه و مال آیه‌هایش را نفروشند و ازو بترسند. بقیه‌ی آیه‌های رکوع، دنباله‌ی همین مطلب هستند که در جای خود تفسیر خواهند شد.

تفسیر و تبیین

و آمنوا بما انزلت مصدّقاً ... (۴۱)

بما انزلت- به اتفاق مفسران، منظور از «ما انزلت»، قرآن کریم است. خداوند متعال به یهود فرمان می‌دهد که به قرآن ایمان بیاورند. ممکن است سؤال پیدا شود که وقتی در آیه‌ی قبل فرمود: «و اوفوا بعهدی ...» تمام ایمانیات و اعمال در این عهد داخل و از آن آیه مفهوم شدند. دیگر چرا ایمان و پاره‌ای از اعمالِ مذکور در این آیه‌ها را

---

۱. البحر المحيط: ۱۰/۱۷٦ + روح المعانی: ۱/۲۴۴.

مستقلاً ذکر می‌کند؟ جواب اینکه به دلیل اهمیت این موارد، بعد از تعمیم، تخصیصاً آنها را ذکر می‌فرماید. یا اشاره به این است که ایفای عهد فقط در این صورت تحقق می‌یابد.

مصدّقاً لما معکم- این جمله، وصف قرآن است که در ضمن «ما انزلت» نهفته است. یعنی به قرآن ایمان بیاورید؛ قرآنی که تصدیق کننده‌ی کتابی است که در نزد شماست. منظور از «ما معکم» به اتفاق، «تورات» و «انجیل» هستند که کتاب بنی‌اسرائیل (یهود و نصاری) می‌باشند. تعبیر «تورات» به «ما معکم»، کنایه از این است که آنان (یهودیان) صاحب تورات هستند و این کتاب آسمانی واضح و مبین در دسترس آنان است و درباره‌ی آیات و مقتضیات آن شناخت و علم کافی دارند. در آن کتاب امر به ایمان به رسول اسلام ﷺ و قرآن نیز آمده است. پس اگر با این علم و آگاهی، از تورات فرمان نبرند، جرمشان بیشتر خواهد بود.

قرآن، تصدیق کننده‌ی کتابهای آسمانی قبل

این خصوصیت قرآن نیز از مطالبی است که به صورت جوابِ سؤالی ریشه گرفته از جمله‌ی «مصدّقاً لما معکم» مطرح می‌شود. سؤال این است که خداند ذوالجلال می‌فرماید قرآن، مصدق آنچه که همراه شما یهود و نصاری (تورات و انجیل) است، می‌باشد. این خصوصیت چه معنا و توجیهی دارد؟ در این باره چند توجیه ارائه شده است. بدین قرار:

۱- در تورات و انجیل، قرآن مقدّس به صفات و ویژگیهای معینی توصیف شده بود و علمای هر دو گروه به خوبی این صفات و خصوصیات را می‌دانستند. قرآن که نازل شد، عیناً دارای همان علامات و ویژگیها بود. گویا قرآن با نزول خویش با همان صفات موعود، تورات و انجیل را تصدیق نمودو این الزامی است بر اهل کتاب تا به این کتاب معجزه گر و هدایت‌بخش ایمان بیاورند.[1]

---

۱. امام رازی ﷫ این تفسیر را اولیٰ گفته است. چون طبق آن ایمان به قرآن و محمد بر اهل کتاب لازم می‌گردد و حکمت نزول این آیه نیز همین است، برخلاف تفاسیر و توجیهات دیگر که صرفاً حامل یک خبر درباره‌ی خصوصیت قرآن هستند. (ر.ک: تفسیر کبیر: ۴۱/۴).

۲ـ قرآن، به اعتبار اصول دین و ایمان و ملت، تصدیق کننده‌ی کتاب‌های آسمانی دیگر است. بدین معنا که عین اصول و احکام اصلی مذکور در آن کتاب‌ها، در قرآن نیز آمده است اگرچه ممکن است در فروع، بنا به مقتضیات متفاوت، با آنها اختلافاتی داشته باشد.

۳ـ قرآن، تصدیق و تکرار کننده‌ی پاره‌ای از احکامِ آن کتابها که قابل نسخ نیستند، از قبیل، قصص، مواعظ، ارشاد، دعوت به توحید، محرمات اصلی مانند زنا، سرقت، ربا و ... می‌باشد و حکم دیگری در این موارد با خود ندارد.

۴ـ قرآن، من حیث المجموع و اجمالاً تمام کتب گذشته را تأیید می‌کند، اگرچه در زوایای تفصیلی ممکن است با آنها فرق‌هایی داشته باشد و نیز موارد تحریف شده از این تصدیق مستثنی هستند.

۵ـ یعنی، هر چه از مطالب مهم و ضروری ایمان و فلاح و رستگاری دنیا و آخرت که در تورات و انجیل و سایر صحف نازل شده بود، همه به طور اجمال در قرآن گنجانده شده‌اند و از این حیث، قرآن تصدیق کننده‌ی تمام کتابهای دیگر است و با وجود آن نیازی به کتابهای پیشین نیست. خصوصاً با توجه به اینکه در خود آن کتابها مردم به ایمان آوردن به آخرین نبی و کتاب او امر شده بودند و پیامبران نیز از این فرمان مستثنی نبودند.[1]

در حدیثی به روایت حضرت «جابر» رضی الله عنه آمده است که روزی حضرت «عمر» رضی الله عنه آیاتی از تورات دز کاغذی نقل نمود و برای آن حضرت علیه السلام خواند. رسول اکرم صلی الله علیه و سلم ناراحت شد و خطاب به «عمر» رضی الله عنه فرمود: مگر چه گمان می‌بری؟! آیا فکر می‌کنی بعد از آمدن من و نزول قرآن، باز هم کمبودی دیگر هست که مجبور به روی آوردن به کتابهای دیگر شوی؟ و این جمله‌ی معروفِ را فرمود: «لو کان موسی حیّاً لما وسعه الا اتباعی»[2]: *اگر حضرت موسی علیه السلام هم زنده می‌ماند، راهی دیگر جز اتباع من نداشت.*

در روایت صریح «دارمی» آمده که آن حضرت علیه السلام فرمود: «والذی نفس محمدٍ بیده لو بدالکم موسی فاتّبعتموه و ترکتمونی لضللتم عن سواء السبیل ولو کان حیّاً و

---

۱. روح المعانی: ۲۴۴/۱.

۲. مسند امام احمد، به روایت جابر رضی الله عنه.

ادرک نبوّتی لا تبعنی»: *قسم به ذاتی که تمام وجودم در اختیار اوست، اگر موسی برایتان ظاهر می‌شد و او را پیروی می‌کردید و مرا ترک می‌گفتند، بدون تردید از راه راست گمراه محسوب می‌شدید و اگر موسی زنده می‌بود و نوبت مرا درمی‌یافت، بدن تردید از من پیروی می‌کرد.*

با این توجیه اخیر، خلاصه‌ی مفهوم «مصدق لما معکم» این می‌شود که با نزول قرآن تمام کتابهای دیگر به اعتبار پیروی، منسوخ شده‌اند و لبّ و مقصد آنها در این کتاب وجود دارد و آنها را تصدیق می‌کند.

ولا تکونوا اول کافرٍ به- مرجع ضمیر «به»، «ما انزلت» است. یعنی شما بنی‌اسرائیل اولین کسانی مَباشید که به قرآن کفر می‌ورزند. به آن ایمان بیاورید.

«اول» بر وزن «اَفْعَلُ» است. در اصل «اَوْوَل» بوده که بنا بر تعلیل صرفی، هر دو «واو» را درهم مدغم کرده، و مشدّداً «اوّل» می‌خوانند. نزد بعضی در اصل «اَوْءَل» بوده است. «همزه» را به «واو» تبدیل کرده و هر دو «واو» را مدغم نموده‌اند. «اَوْءَل» از «أل، یؤول» به معنی جای پناه و مأویٰ است. خداوند متعال، را به همین وجه «اوّل» می‌گویند؛ چون ملجأ و مأوای همه‌ی مخلوقات است. مبدأ شمارش نیز «اوّل» است، چون بنیاد و مبدأ تمام شماره‌ها و مراتب بعدی است و بدون آن، دوم (ثانی) نمی‌آید.

نزد بعضی دیگر، مأخوذ از «وَءَل» است. یعنی: تَبادَرَ، پیش آمد، مقدّم شد، پیشی گرفت. بدین توجیه، مرتبه‌ی نخستین را بدین خاطر «اوّل» می‌گویند که از همه جلوتر و پیش‌تر ظاهر می‌شود.[1] این جمله، دو سؤال پیرامون خود دارد که مفصلاً توضیح خواهیم داد:

سؤال اول: تخصیص «اول» در اینجا به چه معنی است؟ چون کفر چه در اول باشد و چه در آخر، حرام و مذموم است. اگر مفهوم مخالف ملاحظه شود، آیا این معنی به دست نمی‌آید: اولین کافر نباشید، اما اگر آخرین کافر بودید، اشکالی ندارد؟

جواب: خطاب «ولا تکونوا ...» به طور أخص متوجه‌ی علما و ملّایان یهود است و تخصیص اول، بدین معناست که: شما که ملا و عالمِ به کتاب آسمانی تورات هستید،

---

۱. اقوال دیگری نیز از بعضی نحاة دیگر مرویست. ر.ک: روح: ۲۴۴ + املاء مامنّ به الرحمن من وجوه الاعراب و القراءات فی جمیع القرآن، از: ابوالبقاء عکبری: ۳۴-۳۳.

بهتر از دیگران به حقانیت اسلام و حضرت محمد ﷺ و قرآن پی خواهید بود و در این امر شما مقتدا و رهبران مردم خویش هستید. با این حساب، دقت کنید به جای اولین مسلمان شدن، اولین کافرانِ به اسلام و قرآن نشوید که در این صورت مرتکب دو جرم خواهید شد. یکی جرم ایجاد پایه‌های کفر که عنوان پیشوایی دارید و مردم از شما اثر می‌پذیرند و دیگر جرم کفر که به جای خود باقیست. بدین توجیه تخصیص «اول» به اعتبار شدیدتر بودن جرم و عذاب این مرتبه در کفر است. و گرنه، کفر در اول و آخر یکسان است.[1]

سؤال دوم: قبل از اینکه اهل کتاب در مدینه کافرِ نبوت محمد ﷺ و قرآن شوند، مشرکین قریش در مکه، این کفر را مرتکب شده بودند و این اولیت در کفر پیش از کفر اهل کتاب در مورد کفار مکه تحقق یافته است. پس معنای اینکه: شما ای اهل کتاب اولین کافران نباشید، چیست؟

جواب: این سؤال به چند طریق جواب داده شده است. ملاحظه کنید:

۱ـ اینجا منظور از «اولیت در کفر ورزیدن»، سرعت به طرف کفر است، نه حقیقتاً اولین کافر بودن. یعنی، شما اهل کتاب از آنجائی که کتاب آسمانی دارید و حقایق را درک کرده‌اید، محل توقع هستید که قبل از همه، اول شما ایمان بیاورید. نه اینکه در کفر ورزیدن به جای حتی تأمل، سرعت به خرج دهید. پس صبر کنید و تدّبر کنید که شایسته‌ی شما این است که: تکونوا اوّل من آمن به.[2]

۲ـ خداوند ذوالجلال در این آیه با بیان معکوس، تصمیم قبلی اهل کتاب و ما فی‌الضمیر آنان را بیان می‌فرماید: آنان گفته بودند که: «انّا نکون اول من آمن به»: چون حضرت محمد ﷺ مبعوث گردد، ما اولین کسانی خواهیم بود که به او ایمان خواهند آورد. خداوند متعال می‌فرماید، زیباست که شما بر اراده و تصمیم قبلی‌تان راسخ باشید و قبل از هر کس دیگر به او ایمان بیاورید، نه اینکه قبل از دیگران او را کافر شوید.[3]

۳ـ مقصود آیه تعریض به اوّلیت کفر است نه حقیقت آن. یعنی اشارتاً می‌فهماند که

---

۱. معارف القرآن مفتی محمد شفیع: ۲۰۴/۱ + تفسیر کبیر: ۴۲/۴ + تفسیر عزیزی: ۲۰۶/۱.
۲. روح المعانی: ۲۴۴/۱.
۳. همان + تفسیر کبیر: ۴۱/۴.

اولین کافران کسانی دیگر هستند که قبل از شما کفر ورزیده‌اند، اما شما هم متوجه باشید که مثل آنان اولین کافران نباشید. بلکه جزو اولین مؤمنان گردید.

۴ـ چون سوره مدنی است، خطاب به سران و علمای اهل کتاب ساکن مدینه و اطراف آن است. فلذا، آنان را هشدار می‌دهد که در میان قوم خودتان اولین کافران نباشید که بعد دیگران از شما تقلید کنند، بلکه اول شما ایمان بیاورید تا بعد تمام افراد قومتان به پیروی از شما ایمان بیاورند.

۵ـ مرجع ضمیر «به»، «ما معکم» است. که مراد از آن کتابهای آسمانی پیشین از قبیل تورات و انجیل می‌باشد. خداوند متعال می‌فرماید: با انکار اسلام و قرآن، اولین منکران کتابهای خود نباشید. چون تأیید و تصدیق قرآن در تورات و انجیل نیز آمده است و چنانچه قرآن را قبول نداشته باشید، گویا منکر تصدیق و تأیید کتابهای خود هستید.

۶ـ در این عبارت لفظ «مثل» مقدر است. بدین صورت: «ولا تکونوا مثل اوّل کافرٍ به». یعنی، شما باید ایمان بیاورید، مثل اولین کافران به قرآن کفر نورزید.[1]

جوابهای دیگری هم داده شده است. از جمله: «اوّل» اشاره به ضدّ خود یعنی «آخر» دارد. منظور اینکه اگر به قرآن ایمان نیاوردید، منکر اولین کتابها (تورات و انجیل و ...) و آخرین کتاب (قرآن) خواهید بود. بعضی گفته‌اند که اینجا «اوّل» زائده است و جمله مفهوم اوّلیت را در خود ندارد و مطلق است. نزد بعضی، برای مشاکلت آورده شده است و نزد بعضی به معنی «سابق» است، یعنی مانند کافران گذشته، کافر نشوید و ... .[2]

از تمام جواب‌های فوق، جواب اول و دوم صحیح‌تر هستند.

ولا تشتروا بایتی- نخرید به آیه‌های من! به کدام آیات؟ طبق توجیهی منظور آیه‌های قرآن است. یعنی می‌دانید که قرآن حقیقت دارد، اما می‌ترسید که با پذیرفتن آن مقام و مال از دستتان برود. لذا، با اینکارتان مثل این است که یا ثمن قلیل (دنیا) را در عوض قرآن می‌خرید. اینکار را نکنید. طبق توجیهی دیگر، مراد، آیات تورات و

---

۱. تفسیر کبیر: ۴۱/۴.   ۲. همان منابع.

انجیل است. بدین معنی که آنان آیه‌های آن کتابها را که راجع به توصیف و تأیید اسلام و قرآن و محمد ﷺ بودند، تغییر می‌دادند تا مردم متوجه‌ی حقایق نشوند و عزت و مال و مقامشان از دست نرود.[۱] خداوند آنان را از این معامله‌ی دنی باز می‌دارد.

در اینجا «اشتراء»، مجاز از «استبدال» (تبدیل کردن، عوض کردن) است. چون «اشتراء» فقط در اعیان صورت می‌گیرد و «استبدال» در اعراض و اعیان. بر همین نکته هم توجیهی دیگر درست می‌شود و آن اینکه: «لا تستبدلوا بالایمان بایاتی ثمناً قلیلاً» که روی هم رفته همان مفهوم قبلی را افاده می‌کند.

ثمناً قلیلاً- اشاره به این مطلب دارد که علما و احبار اهل کتاب، در میان مردم خویش دارای دو مقام و امتیاز بودند؛ یکی اینکه پیشوایان دینی و روحانی به حساب می‌آمدند و از احترام زایدالوصفی برخوردار بودند و دیگر اینکه به نام عالم و ملا بودن خیلی راحت جیب مردم را خالی و اموالی به عنوان حقوق واجبه‌ی دینی از مردم دریافت می‌کردند و این آنان را خیلی باد کرده بود و بدین ترتیب آنان هم صاحب جاه و مقام بودند و هم دارای مال و ثروت. از این وجه ترسیدند که ـ طبق توجیه اول ـ اگر آیات قرآن را قبول کنند و مسلمان شوند یا ـ طبق توجیه دوم ـ آیه‌های اصلی تورات و انجیل را برای مردم بازگو کنند، این دو امتیاز از چنگشان خارج خواهد شد. چون می‌دانستند که با مسلمان شدن آنان، تمام افراد قبایلشان مسلمان خواهند شد و وقتی اهل کتاب مسلمان شوند برای حل مسائل دینی خویش به رسول الله ﷺ مراجعه می‌کنند نه به آنان و حقوق واجبه‌ی مالی را هم به مسلمانان می‌دهند نه به آنان. خداوند حکیم و خبیر این نیت سوء آنان را برملا می‌فرماید و گوشزد می‌کند که برای به دست آورن یک «ثمن قلیل»، قرآن را فدا نکنید.

سؤال: «ثمن» به مبلغی گفته می‌شود که برای خریدن چیزی (مبیع)، به طرف پرداخت می‌گردد و خودِ «ثمن» خریده نمی‌شود. در اینجا هم وقتی که آنان آیه‌ها را دادند و دنیا خریدند، دنیا در حکم «مبیع» می‌شود نه «ثمن»، چرا در آیه آن را به

---

۱. تفسیر مظهری: ۱/۵۸.

«ثمن قلیل» تعبیر فرمود؟

جواب: دنیا در مقابل آیات خداوند ذوالجلال ارزش «مبیع» بودن را ندارد. چون قاعدتاً ارزش و مقام «مبیع» از «ثمن» بیشتر است و «ثمن» با پیش‌کش شدن برای خرید «مبیع» مورد ذلّت قرار می‌گیرد. پس کسانی که آیات را به عنوان ثمن می‌دهند تا دنیا را خرید کنند، مرتکب تذلیل آیات شده و کافر می‌گردند و این آیه اشاره به این فعل بد علمای اهل کتاب دارد و دنیا را هم به جای مبیع، ثمن خواند که ثمن بودن در واقع شایان دنیاست نه آیه‌های الهی.

و ایّای فاتّقون- یادآوری می‌کند که فقط از من بترسید. مال و مقام در دست مَنَست و به هر که بخواهم می‌دهم. در اختیار مردم نیست که شما از ناحیه‌ی آنان اندیشه بدل راه می‌دهید.

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ ... (۴۲)

دنباله‌ی خطاب قبلی به سران و علمای اهل کتاب است. این عطف از قبیل عطف جمله بر جمله است و پیام آن گرچه به اعتبار مورد مخصوص یهود و نصاریٰ است، اما به لحاظ مفهوم و مقصد برای امت مسلمان نیز می‌باشد. چنانکه از سخن حضرت «عمر» ﷺ که قبلاً نقل نمودیم، این حقیقت برآورد می‌گردد.

ولا تلبسوا الحق- تلبسوا از «لَبس» به معنی خلط کردن و مشتبه ساختن چیزی با چیزی دیگر است. از باب «ضَرَبَ یَضْرِبُ» می‌باشد. (این ماده از باب‌های دیگر نیز می‌آید که در آن صورت معنی آن غیر از این معنی می‌شود). بعضی گفته‌اند، معنی «لَبس» حقیقتاً خلط کردن است و به طور مجاز به معنی اشتباه هم بکار می‌رود. برخی دیگر آن را بین هر دو معنا مشترک گفته‌اند.

الف و لام لفظ «الحق» برای عهد خارجی و منظور از «حق» نزد بعضی حقانیت حضرت محمد ﷺ و نزد بعضی قرآن است. «ب» ی لفظ «بالباطل» برای استعانت یا تعدّیه است که با در نظر گرفتن این دو مورد معنی آیه چنین می‌شود: «ولا تخلطوا الحقّ المنزل فی التوراة بالباطل الذی اخترعتموه و کتبتموه»: حقیقتی که درباره‌ی حضرت محمد ﷺ یا قرآن در تورات نازل شده است را با باطلی که خودتان اختراع

کرده‌اید، مخلوط نکنید تا حقیقت برای مردم مخفی نماند و همه بدانند که در تورات حقیقت چطور آمده است. (این معنی در صورتی است که «ب» برای استعانت باشد).
و طبق توجیهی دیگر: «لا تجعلوا ذالک الحق ملتبساً مشتبهاً غیر واضح لایدرکه الناس بسبب الباطل»: این حق را به سبب اضافه کردن اباطیل برای مردم مبهم و ملتبس نکنید. (این معنی در صورتی است که «ب»، تعدّیه باشد.)[1]

و تکتموا الحق- عطف بر «ولا تلبسوا» است و معنی نفی و نهی دارد و به همین خاطر مجزوم است. در اصل «ولا تکتموا الحق» است.

چنانکه گفتیم آنان التباس هم می‌کردند و در پاره‌ای موارد کتمان نیز. تفاوت این دو کار در این است که «التباس»، آمیختن و مشتبه ساختن مطلبی با چیزی دیگر است تا سامع آن را برعکسِ حقیقتِ امر بفهمد و «کتمان» این است که اصلاً مطلب واقعی گفته نمی‌شود و مخفی گذاشته می‌شود یا چیزی دیگر به جای آن ارائه می‌گردد. یهود مرتکب هر دو عادت زشت بود.

و انتم تعلمون- خداوند متعال می‌فرماید که همه‌ی این کارهای ناپسند را مرتکب می‌شوید، در حالی که کاملاً می‌دانید صفت محمد ﷺ در کتابهایتان چطور آمده و شأن قرآن کریم چیست و اسلام تا چه اندازه حقّیت دارد. اما دیده و دانسته همه‌ی این حقایق را ملتبس و مکتوم می‌سازید.

التباس و کتمان حقّ

کتمان حقایق و التباس و تخلیط آن بااباطیل به قصد مخفی ساختن حقیقت، از عادات زشت یهود بود و نمونه‌های متعددی از این دست مربوط به عهد رسول‌الله ﷺ در روایات و تواریخ ثبت و نقل شده است.

قصه‌ی التباس و کتمان آیه‌ی رجم که در تورات وجود داشت، در زمان آن حضرت ﷺ توسط علمای یهود برای حفظ جان و آبروی زانیان خویش مشهور است. اما این حقیقت زیاد در پرده نماند، چون عالم بزرگ تورات، حضرت «عبدالله

---

۱. روح المعانی: ۲۴۶/۱.

بن سلام» رضی الله عنه این کتمان را فاش ساخت و حکم اسلامی بر زانیان جاری گردید.[1]

گفتیم این حکم، برای همه در تمام زمانهاست. چون این فقط یهود و نصاری نیستند که دست به این کارهای خائنانه می‌زدند و می‌زنند، بلکه از تمام گروههای منحرف هر از گاهی این قبیل التباس‌ها ثابت می‌شود که از این میان اهل بدعات در این کار مشخص‌تر هستند.

نقل می‌کنند: روزی یک نفر بریلوی - که عقیده به بشر نبودن و نور بودن رسول‌الله ﷺ و حاضر و ناظر بودن او در هر حال و هر جا دارند - به حضرت شاه «عطاءالله بخاری» رحمه الله - که از بزرگترین مخالفین بریلویان بود - گفت: چطور شما می‌گویید، حضرت محمد ﷺ بشر است و نور نیست در حالی که در قرآن کریم بشر بودن ایشان نفی شده است؟! شاه صاحب فرمودند: عجب! کجاست این آیه که ما متوجه نشده‌ایم؟! او این آیه را خواند: «قل انّما انا بشرٌ مثلکم ...» [کهف، آخرین آیه]. اما او دست به تلبیس زد و «انما» را به صورت جداگانه (انّ، ما) خواند و «ما»ی مذکور را که معناً و عملاً از انواع «کافّه» است، به معنای نافیه گرفت و آیه را چنین ترجمه کرد: بگو ای پیامبر که نیستم من بشری همانند شما ... . شاه صاحب از سخافت استدلال او خنده‌اش گرفت و گفت: اگر استدلال به این می‌گویند که تو می‌کنی، پس از این به بعد باید عقیده داشته باشی که خدا هم یکی نیست. آن مرد حیرت‌زده پرسید: به چه دلیل؟ فرمود: به دلیل آیه‌ی «انّما الٰهکم الٰهٌ واحدٌ ...» [فصلت: ٦]. شاه صاحب نیز اینجا «انّما» را به صورت تقطیع خواند یعنی: «ان ما الٰهکم الٰهٌ واحدٌ ...». ایشان به آن مرد فرمود: با این طرز استدلالها نمی‌توانی کاری از پیش ببری و بلکه آبروی خودت هم می‌رود. برو به فکر عقیده‌ات باش. آن مرد سرافکنده و خجل، ساکت ماند.

علوم و معارف

▣ حکم أخذ أجرت در عوض تعلیم قرآن

متقدمین احناف و همچنین فقهای حنابله را عقیده بر این بود که اخذ أجرت برای

---

۱. صحاح سته، به روایت ابن عمر رضی الله عنه (صحیح بخاری: کتاب المحاربین و کتاب الحدود - صحیح مسلم: کتاب الحدود و رجم - ...).

تعلیم قرآن و سایر خدمات دینی از قبیل تبلیغ، اذان، امامت و ... جایز نیست.[۱] شوافع و مالکیه و کسانی دیگر قائل به جواز هستند و برای اثبات جواز آن از حدیثی استدلال می‌کنند.[۲] فقهای متأخر احناف هم تغییر فتوا داده و بنا به تفاوت آن زمان با این زمان، حکم به جواز أخذ این نوع اجرت داده‌اند و گفته‌اند، چون در آن زمان علماء و معلمان و ائمه‌ی مساجد و مؤذنان و سایر کارکنان دین از طرف حکومت در بیت‌المال حق مشخصی داشته و ماهانه یا سالیانه آن را دریافت می‌کردند، برایشان أخذ اجرت جایز نبود. اما امروزه چون چنین چیزی وجود ندارد، و اگر علماء و خدمتکاران دینی در معاش تأمین نشوند، بسیاری از کارهای دینی معطّل و موقوف می‌ماند، این أجرت جایز است.

اما حنفیه این تفصیل را نیز یادآوری کرده‌اند که جواز این أجرت در صورتی است که کار موردنظر از نوع عباداتی باشد که اصول و شرایع دین بر آن موقوف هستند. مانند امامت در نمازها، تعلیم دینی، افتاء و ... اگر کار از نوع مشغله‌ها و عباداتی باشد که اصول و امور مهم دینی به آن تعلّق نمی‌گیرند، در عوض آن گرفتن أجرت جایز نیست. مانند ختم قرآن برای مرده و امثال آن.[۳]

علامه «شامی» رحمه‌الله در این موضوع کتابی مستقل به نام «شفاء العلیل و بلّ الغلیل ...» ترتیب داده است و در کتاب بزرگ خویش - «رد المحتار» - نیز متعرّض این موضوع شده و روی آن بحث کرده است.[۴]

---

۱. به دلیل نهی صریح در حدیث «اقرؤوا القرآن ولا تأکلوا به» (احمد در الفتح الربانی: ۱۲۵/۱۵ + مجمع الزوائد: ۱۶۸/-۱۶۷) و حدیث عثمان بن ابی العاص: «انّ آخر ما عهد الیّ النبی ان اتّخذ مؤذناً لا یأخذ علی الأذان اجراً» (مسند احمد + مستدرک حاکم: ۱۹۹/۱-۲۰۱ + سنن اربع). و حدیث: «من اخذ علی تعلیم القرآن قوساً یقلّده الله مکانه قوساً من نار جهنّم» (سنن کبرای بیهقی: ۲۰۸/۶ + نصب الرأیه: ۱۳۸/۴) و حدیث: «من أخذ علی القرآن اجراً فذاک حظه من القرآن» (حُلیه: ۱۴۲/۷). مذهب ما درمسئله‌ی فوق بر این اصل استوار است: «هر طاعتی که مختصّ مسلمانان است، استئجار در آن باطل است» (مبسوط سرخسی: مجلّد هشتم (۱۶)/۳۷).

۲. حدیثی که مؤلف محترم در سطور آتی در همین مبحث تحت عنوان «حکم دم و تعویذ» از امام بخاری نقل نموده و ما در پانوشت الفاظ و مخارج دیگر آن را ذکر نموده‌ایم.

۳. برای آگاهی از مذاهب دیگر اهل سنت در این مورد، ر.ک: الفقه الاسلامی و ادلّته: ۳۸۱۹/۵-۳۸۱۸ + الجامع الاحکام القرآن (تفسیر قرطبی): ۳۳۵/۱ الی ۳۳۷.

۴. رد المختار: ۶/ کتاب اجاره، ۵۵ الی ۵۷. همچنین ر.ک: مجمع الأنهر: ۵۳۲/۳ الی ۵۳۴ + البحر الرائق: ۳۳/۸ الی ۳۵ + ...

◻ مصادیق آیه‌ی «ولا تشتروا بایاتی ثمناً قلیلاً»

چنانکه حضرت عمر فاروق رضی الله عنه فرموده است: «بنی اسرائیل گذشتند و رفتند و اکنون جز شما کسی دیگر شنونده‌ی این آیه نیست»، مصداق این کار شنیع فقط یهود یا نصاری نبودند، بلکه طبق پیام کلی آیه در این امت هم هر کسی دست به «آیه فروشی» بزند، - به هر نحوی که باشد - در این زمره داخل است.

علما تفصیلاً پنج دسته از مردم را در این حکم جای داده‌اند که عبارتند از:

۱- علمای فریب خورده دنیا که برای کسب امتعه و جاه دنیوی، با ثروتمندان و حکام ظالم رابطه برقرار می‌کنند و با تملّق خودشان را به آنان نزدیک می‌سازند. این باعث می‌شود که محض به رضای آنان، بسیاری از حقایق و مسائل دینی را نگویند یا چند پهلو، طوری که به مذاق آنان خوش آید، ارائه کنند.

۲- قضات و مفتیان رشوه‌خوار و همچنین قاضیان و مفتیانی که هنوز پایه‌ی علمی‌شان تکمیل نشده و بدون تحقیق دست به افتاء و فیصله می‌زنند. اهل بدعات کاملاً گرفتار این فعل هستند و پیوسته به خاطر جلب رضای مردم فتوا می‌دهند.

۳- حکام و پادشاهان ظالم که به بهانه‌ها و انحای مختلف حق را مردم را از دستشان می‌گیرند و خود می‌خورند.

۴- وزرا و منشیان و کارگزارانی که معاون و مؤید مجزی حکّام و رؤسای ظالم در گرداندن سیاست‌های ظالمانه‌شان هستند.

۵- معلمان، مدرسان و واعظان دنیا طلب؛ آنانکه اگر چیزی به دستشان ندهند، حاضر نیستند، تدریس و وعظ کنند.

آیه‌ی مذکور، تمام این اصناف مردم را تحت مفهوم خویش گرد آورده و تردید می‌کند.

◻ علایم معلم و مدرس راستین

آن مدرس و معلم، حقانی و مخلص است که در او عمدتاً پنج علامت باشد.

اول: کار او مبتنی بر اخلاص و هدف او جلب رضای الهی و احیای دین و اصلاح نفس خود و دیگران و تهذیب اخلاق شاگردان باشد.

دوم: کارش بر محور طمع و کسب مقام دور نزند. اگر می‌بیند کارش مزد اندکی برای او به دنبال دارد ولی در عوض واقعاً مؤثر و به نفع مردم و دین است، به آن دل می‌بندد و آن را بر کار در جایی که مزد بیشتر است و از احترام بیشتری برخوردار خواهد شد، اما می‌بیند که مؤثر و ثمره‌بخش نیست، ترجیح می‌دهد.

سوم: بر درس کاملاً پابند است و بدون عذر شرعی تعلّل نمی‌ورزد و مرتب بر وظیفه‌اش عمل می‌کند.

چهارم: دوشادوش تعلیم و تدریس، متوجه‌ی اخلاق شاگردان است و برای تهذیب اخلاق آنان اقدام می‌کند.

پنجم: جایی که در آنجا مشغول ادای فریضه‌ی تعلیم است، مدرسه باشد یا مکتب، دلسوز آن جاست و راضی نیست کوچکترین ضرری - صوری باشد یا معنوی - بر آن وارد شود و همیشه در فکر ترقی و صعود آن است.

بنابراین، مدرسی، کاملاً و واقعاً مدرس است که در او این پنج مورد کامل باشد و هر قدر در این امور ناقص باشد، به همان مقدار حیثیت معلم بودن او نقصان دارد.

◘ حکم دم و تعویذ

مسئله‌ی دم‌زدن و تعویذ دادن، امروز در زمره‌ی مباحث مهم دینی داخل شده و قائلان به جواز و مخالفان آن، مطالب زیادی گفته و نوشته‌اند. در ضمن آیه‌ی «ولا تشتروا بایاتی ثمناً قلیلاً»، این مسئله هم مطرح می‌شود که آن را مختصراً در اینجا متذکّر می‌شویم.

این مسئله دارای دو بحث است:

یکی حکم دم و تعویذ به این معنا که آیا در شرع دلیل و ثبوتی دارد یا نه و دوم، حکم اجرت گرفتن در عوض این کار.

حکم دم و تعویذ: در این مورد علما دو نظریه‌ی متفاوت دارند. بعضی کلاً آن را ناجایز می‌دانند و جزو محرمات از قبیل شرک و اعتماد بر غیر خدا می‌شمارند و می‌گویند این عمل اصلاً در زمان رسول‌الله ﷺ نبوده و صحابه رضی‌الله‌عنهم نیز انجام نداده‌اند. گروه غیر مقلّدین و علمای نجد، از کسانی هستند که دارای این نظریه می‌باشند.

جمهور علمای اهل سنت و پیروان مذاهب اربعه می‌گویند این کار فی‌نفسه در صورتی که در چهارچوب شرع و منطبق با قوانین و اصول دین باشد، جایز است و در احادیث و آثار صحابه رضی‌الله‌عنهم مؤیّد دارد.

در موردِ دَم زدن، آن روایتِ امام بخاری رحمه‌الله که در صحیح خویش آورده معروف است. روایت حاکی است که عده‌ای از صحابه رضی‌الله‌عنهم در جایی رفته بودند و اهل محل از آنان تقاضا کردند مردی را که نیش عقرب او را دچار رنج و ناراحتی ساخته بود، دم زنند. یکی از صحابه، آیه‌هایی از قرآن خواند و بر او دم زد. که در نتیجه‌ی آن مرد عقرب گزیده بهبود یافت. مردم محل اجرتاً به آنان چند رأس بز و گوسفند هدیه کردند. چون آن حضرت علیه‌السلام را از ماجرای خویش مطلع گردانیدند، بدیشان فرمود: «احق ما اخذتم به القرآن»:[1] *شایسته‌ترین چیزی که به مقابل آن اجر می‌گیرید، قرآن است.* و به دنبال این سخن از آنان خواستند که برای وی نیز سهمی جدا کنند.

علاوه بر این در احادیث دَم زدن حضرت جبرئیل[2] علیه‌السلام و نیز حضرت عائشه رضی‌الله‌عنها بر رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم ثابت است.[3]

در مورد تعویذ که عبارت از نوشتن آیات یا ادعیه‌ی مأثوره بر کاغذ و آویختن آن در گردن یا بستن به دست است، باید گفت که این عمل اگرچه از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم ثابت نیست، اما از صحابه، بالأخص از عبدالله‌بن عمروبن العاص رضی‌الله‌عنهما ثابت است. ایشان دعای مأثوره‌ی «اعوذ بکلمات الله التّامات ...» را بر خود دم می‌زد و نوشته در گردن اطفال و کودکان خانه‌اش می‌آویخت.[4] ایشان در موضوع اتباع سنت از «اتبع الصحابه» (تابع‌ترین صحابه رضی‌الله‌عنه نسبت به سنت) پس از حضرت «عبدالله بن عمر» رضی‌الله‌عنه محسوب می‌گردد و در این مورد، معروف هستند. علامه «عبدالرحمن

---

۱. امام بخاری در صحیح خویش این حدیث را به روایت ابن عباس رضی‌الله‌عنهما بدین الفاظ آورده است: «انّ احقّ ما اخذتم علیه اجراً، کتاب الله» + صحیح مسلم + سنن ترمذی: ۲/ ابواب الطب (باب ما جاء فی أخذ الأجر علی التعویذ.) + سنن ابی داود: ۲/ کتاب الطب (باب کیف الرقی).

۲. مستدرک حاکم: ۲/ کتاب التفسیر (تفسیر سورة الفلق) + در منثور: ۴۱۸/۶ و ۴۱۹.

۳. صحیح بخاری + سنن ابی داود: ۲/ کتاب الطب (باب کیف الرقیٰ).

۴. سنن ابی داود، به روایت عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدّه: ۲/ کتاب الطّب (باب کیف الرّقی).

مبارکپوری» در تحفة الاحوذی (شرح ترمذی) این أثر را صحیح قرار داده و با بحث و مختصر و جامعی این مسئله را ثابت کرده است.[1]

بعد از صحابه رضی‌الله‌عنهم، در زمان تابعین و تبع تابعین نیز بستن تعویذ ثابت است و من مجموعه‌ی دلایل این مسئله را در رساله‌ی «تحقیق الوجیز فی مسئلة التعویذ»[2] مفصلاً ذکر نموده‌ام.

▣ حکم اخذ اجرت در عوض دم و تعویذ

در این مورد بالتبعِ اختلاف در حکم خود این کار، اختلاف وجود دارد. آنانکه اصلاً این کار را جایز نمی‌دانند، تبعاً اُجرت گرفتن در عوض آن را نیز درست نمی‌دانند. و استدلال آنان از همین آیه (ولا تشتروا بایاتی ثمناً قلیلاً) است. عده‌ای از گروه دوم نیز که نفس این کار را جایز می‌دانند، أخذ أجرت را درست نمی‌دانند. چون این را عبادتی می‌دانند که اصلی نیست و مقاصد دینی و عبادات دیگر هم بر آن موقوف نیست. حال آن که این کار از عبادات نیست بلکه یک نوع معالجه‌ی دنیوی مانند معالجه‌ی اطبا به وسیله‌ی داروها است. از این رو، جمهور علما می‌گویند همانطور که نفس این کار جایز است، أجرت گرفتن در عوض آن هم جایز است و در جواب مخالفان می‌گویند: استدلال از آیه‌ی «ولا تشتروا بایاتی ثمناً قلیلاً» به عدم حلّت أجرت درست نیست. چون اگر این أجرت حرام بود، اولاً صحابه رضی‌الله‌عنهم آن را نمی‌گرفتند و ثانیاً رسول‌خدا ﷺ آنان را مورد تایید قرار نمی‌داد و خودش قسمتی از آن أجرت را تحویل نمی‌گرفت.

حرمت و کرامت این أجرت در صورتی است که شخص تعویذ دهنده یا دم کننده، طرف را مجبور و مستأصل به دادن پول و أجرت نماید یا آن شخص خودش أجرت می‌دهد ولی مطمئناً به خوشی خاطر این کار را نمی‌کند که در این دو صورت أخذ اجرت مکروه است. اگر تعویذ دهنده در کارش حقّه و دروغ و نیرنگ به کار برد، أجرت مأخوذه قطعاً برایش حرام خواهد بود. أخذ أجرت به طریق درست و با

---

۱. تحفة الأحوذی: ۳/۱۷۱.

۲. ر.ک: «التحقیق الوجیز ...» (فارسی)»: ۵ الی ۳۲.

رعات شرایط شرعی ایرادی ندارد و این طریق درست هنگامی است که تعویذ دهنده اجبار نکند.[1]

حضرت شاه «عبدالعزیز دهلوی» رحمه‌الله راجع به همین موارد، از محقّقان قاعده‌ای نقل کرده که قابل توجه است. توضیح قاعده این است: فعلی که عبادت محض باشد، مساوی است که حکماً فرض عین باشد یا کفایه، واجب باشد یا سنت موکّده، باید از طرف شخص مکلّف، بدون شرط نهادن و أجرت گرفتن، ادا شود. مثلاً نماز بر یکی فرض است و مردم او را به نماز دعوت می‌دهند و او می‌گوید، به نماز می‌آیم اما باید به من أجرت بدهید. این أجرت برای او حرام است. حکم این مسئله به اتفاق ائمه‌ی اربعه همین است چون حکم قاعده است. اگر فعل از عبادات نیست، بلکه مباح محض است، بر آن اجرت گرفتن جایز است.[2]

حال اگر به مسئله اجرت گرفتن در عوض تعویذ دادن و دم زدن، بنگریم، متوجه می‌شویم که اصلاً خود این کار نه فرض است، نه واجب نه سنت. پس اصلاً عبادت گفته نمی‌شود و تبعاً تحت قاعده‌ی مذکور داخل نمی‌شود که أجرت گرفتن از آن جایز نباشد.

این را ناگفته نگذاریم که تعویذ دادن و دم زدن اگرچه از عبادات مقصوده و محضه نیست، اما چنانکه بعضی‌ها می‌گویند، حرام و ناروا هم نیست. بلکه این فعل از مباحات است که کردنش جایز و نکردنش هم بدون اشکال است. درست مانند کار اطباء و پزشکان. آنان با داروهای گیاهی یا شیمیایی به معالجه می‌پردازند و اینان با تعویذ و دم که متکّی به آیات و احادیث و آثار سلف می‌باشد. پس همانطور که به اتفاق علماء، گرفتن اجرت برای دکتر و پزشک جایز است، برای اینان هم جایز است.

باز هم تکرار می‌کنیم که جواز این کار به شرطی است که حدود شریعت رعایت شود و مقصد آن جمع پول و امتعه‌ی دنیا نباشد، وگرنه نفسِ این کار حرام و مکروه می‌شود. آنانکه این کار را مشغله‌ی اصلی خود قرار داده‌اند، سخت فریب خورده‌اند.

در دیار ما متأسفانه بسیار زیادی از مردم گرفتار خرافات و انحرافات شده‌اند. به

---

۱. تفصیل و توضیح شافی این مسئله را نیز در رساله‌ی مؤلف «التحقیق الوجیز» و ضمیمه‌ی آن ببینید.
۲. تفسیر عزیزی: ۱/۲۰۹-۲۰۸.



سبب بی‌سوادی در علوم دینی و دنیوی، از قدیم طوری بار آمده‌اند که باورهای عجیبی به تعویذ و افسون و این قبیل «کاغذ بازی‌ها» و «کتاب‌بینی»ها[1] پیدا کرده‌اند فکر می‌کنند هر چه ملاّ نوشت و داد و یا در «کتاب» دید و گفت، قطعی است و دیگر حرف تمام شده است. بدینسان توحید و اعتقاد به صفات ضرررسانی و نفع‌رسانی خداوند قادر در آنان سست شده و به دنبال باورهای بی‌بنیاد افتاده‌اند. با توجه به این وضعیت، خیلی از ملاّ نماها فرصت را غنیمت شمرده و با نوشتن تعویذاتِ پر از مطالب شرک‌آمیز به خالی کردن جیب مردم پرداخته‌اند و علاوه بر تحقیر انسانیت آنان، ایمان و اعتقادشان را نیز مورد تهاجم قرار داده‌اند.

با این وضع اگر یک نفر متشرع و عالم راستین، به قصد انصراف این مردم از آن غارتگران ایمان، تعویذاتی مأخوذ از آیات و ادعیه‌ی ماثوره بدهد، نه تنها جایز، بلکه به این قصد یک خدمت بزرگ است. در هر صورت بهتر است این کار کنترل شود و حساب شده صورت گیرد.

◻ صورتهای التباس حق به باطل

التباس حق با باطل در این امت به پنج صورت، رخ می‌نماید. این پنج صورت به حسب زیر هستند:

۱ـ تفسیر و توجیه آیات و احادیث صحیح طبق میل و خواهش خویش به قصد اثبات مدّعای خود و ترک دادن مقصد و توجیه اصلی آن‌ها. (این عادت اکثر فِرَق باطل از قبیل متبدعین، خوارج، قرمطیه و ... است).

۲ـ اضافه کردن کلمه یا جمله‌ای در آیات کتاب آسمانی یا احادیث رسول‌الله ﷺ تا

---

۱. این دو اصطلاح را از مصطلحاتِ خالصاً بلوچی مؤلف به طور ترجمه‌ی تقریبی برگردان کرده‌ایم. منظور از «کاغذبازی» نوشتن تعویذات خرافی بر کاغذهاست که بعد توسط نویسندگان آنها که در اصطلاح بلوچی غالباً «شیک»ها شیخ‌ها هستند توصیه می‌شود که در آب خوردن انداخته شود، یا بر درختی آویزان شود، یا در قبرستان دفن شود و ... «کتاب‌بینی» نیز از اعمال فریبکارانه‌ی همین گروه است. گاهی «شیک» در حضور ارباب رجوع و نیازمندان ساده‌لوح، کتابی بزرگ (که شاید اصلاً هم کتابی مربوط به این کار نباشد مثلاً یک فرهنگ لغات حجیم!) باز می‌کند و ساعت‌ها با اوراق آن کلنجار می‌رود و حاضرین هم در حالی که نفس‌هایشان در سینه حبس شده و ثانیه می‌شمارند، منتظر می‌مانند تا او سرش را از کتاب بردارد و ریشه‌های مشکل و یا مریضی آنان بگوید. هنوز هم در بعضی مناطق بلوچستان این کار رواجی دارد. اللّهم اهدنا و ایاهم!

مدّعا ثابت گردد، در حالی که مقصد آیه یا حدیث بدون آن ازدیاد، غیر از مدعای ارائه شده است.

۳- حذف کلمات یا جمله‌هایی از آیات یا احادیث و افزودن کلمه یا جمله‌ای قریب المعنای آن حذف شده تا معنای آیه و حدیث متغیر شود و مقصود موردنظر ثابت گردد.

۴- توضیح و تفسیر متشابهات و مبهمات قرآنی و حدیثی به حدس و گمان محض. نقل شده است که از حضرت فاروق رضی الله عنه درباره‌ی معنی «اب» در آیه‌ی «وفاکهةً وابّاً» [عبس: ۳۱] سؤال کردند، فرمود: «این نوع سؤالات تکلّف محض است. چه نیازی وجود دارد که حتماً باید بدانید «ابّاً» یعنی چه. هر چه خداوند متعال فرموده عمل کنید و هر چه راکه نمی‌فهمید به پروردگار تفویض نمایید».[1] نزد سلف قاعده در این موارد چنین بود و اصلاً در معنای مبهمات و متشابهات به حدس و تخمین غور و خوض نمی‌کردند.)

۵- تشخیص مورد و مصداق یک آیه یا جمله‌ای حدیثی به حدس و گمان. مثلاً در قرآن آمده است: «شرکاءُ متشاکسون» [زمر: ۲۹]. حال اگر کسی یکی از شرکای متشاکس را به تعیین نام ببرد، درست نیست. چون دلیلی نخواهد داشت. یا در حدیث آمده که آن حضرت علیه السلام فرمودند: «آل ابی فلان، دوستان من نیستند دوستان من متقین هستند.» در اینجا هم کسی نمی‌تواند این ابو فلانِ نامشخص را به حدس و گمان محض مشخص کند.

تمام این پنج صورت التباس حق، ناجایز و حرام هستند.

صورتهای کتمان حق

کتمان حق به هفت طریق صورت می‌گیرد:

۱- به قول. مثلاً عالمی از ترس مردم یا حاکم، حقیقت شرعی را اظهار نمی‌کند یا چیزی غیر از آن می‌گوید.

---

۱. مستدرک حاکم: ۲ /کتاب التفسیر (تفسیر سوره‌ی «عبس»). حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه نیز از این کلمه سؤال شد و در جواب اظهار لاعلمی نمود. به تخریج ابوعبید در فضایل (درمنثور: ۳۱۷/٦).

۲ـ به فعل. مثلاً به قصد ناراض نکردن مردم یا دلخوش ساختن آنان در مراسم تعزیت غیرشرعی‌شان شرکت می‌کند یا در عروسیهای نامشروع آنان صدر مجلس می‌شود.

۳ـ به کتابت. مثلاً، کتابی می‌نویسد و باز هم به علل مذکور، حقیقت را مخفی نگه می‌دارد یا وارونه جلوه می‌دهد.

۴ـ به موعظه و سخنرانی. مثلاً برای جلب توجه‌ی مردم یا امرا و فرمانروایان مطالب دروغ می‌گوید یا حدیث اختراع می‌کند و ... .

۵ـ در تعلیم و تدریس. مثلاً مدرسی بدون مطالعه و آماده‌گیری قبلی، سر درس حاضر می‌شود و چون مقصد کتاب را نمی‌داند، چیزهایِ الکی می‌گوید یا در جواب طالب و شاگرد، از خود می‌تراشد و به خورد او می‌دهد.

٦ـ در قضاوت و فتوی. نمونه‌های آن را همه می‌دانیم.

۷ـ در ارشاد و اصلاح. مثلاً استاد درس اخلاق می‌دهد، ولی در شاگردانش نشانه‌ها و مظاهر اخلاق بد، اعمال خلاف سنت، سستی در عبادات و ... وجود دارد. یا پیرو مرشد محض به کثرتِ مریدان دل خوش کرده و توجهی به آداب و تهذیب نفسانی و اخلاقی آنان ندارد. غافل از اینکه خداوند متعال اگرچه ثواب درس و ارشاد را به معلم و مرشد می‌دهد، ولی از آنان درباره‌ی تهذیب و اصلاح شاگردان سؤال می‌کند.

همه‌ی این موارد در پدیده‌ی «کتمان حق» داخل بوده و نادرست‌اند.

وَاَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ

و برپا دارید نماز را و بدهید زکوة را و رکوع کنید همراه رکوع کنندگان ● آیا امر می‌کنید مردم را

بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتَابَ اَفَلاَ تَعْقِلُوْنَ ﴿٤٤﴾

به نیکی و فراموش می‌کنید خودتان را و حال آنکه شما می‌خوانید کتاب را پس چرا عقلتان را به کار نمی‌گیرید ●

ربط و مناسبت

در آیه‌های گذشته خداوند ذوالجلال بنی‌اسرائیل را به تصحیح اعتقادات امر و

روی آوری به عقاید درست فرا خواند، در این دو آیه آنان را به عبادات فرعی و عملی فرا می‌خواند تا هر دو جنبه ایمانی - عقیده و عمل - کامل شوند.

تفسیر و تبیین

وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ... (۴۳)

واقیموا الصلاة- خطاب در اینجا برای اهل کتاب است. اگرچه عده‌ای گفته‌اند که مسلمانان مخاطب این کلام هستند ولی اظهر قول اول است.

خداوند متعال به اهل کتاب دستور می‌دهد که نماز بپا دارند و زکات اموالشان را بپردازند، چنانکه این دو عمل مهم در دین قبلی آنان وجود داشت و در این دین جدید (اسلام) هم این دو عمل به همان اهمیت قبلی باقی و فرض هستند. متوجه می‌فرماید که همانگونه که درست کردن اعتقادات و ایمان آوردن به این پیامبر لازم است، به همراهِ آن، عبادات عملی از قبیل نماز و زکات هم لازم و ضروری می‌باشد. الف و لامِ لفظ «الصلاة» و «الزکاة» برای عهد خارجی یا جنسی است و در هر دو صورت مراد از آنها، نماز و زکات رایج بین مسلمانان است. یعنی اهل کتاب هم باید مثل مسلمانان نماز بخوانند و زکات اداء کنند. چون عبادات مخصوص دین قبلی آنان توسط قرآن منسوخ شده است.

تعریف زکات

«زکات» در لغت به معنی فایده (نموّ) و نیز طهارت است و در شرع عبارت از مقدار مالی است که سالانه بعد از تکمیل نصاب، از مجموع مال، خارج و به فقراء و مساکین داده می‌شود و این در شرع فرض است.

اگر زکات را به معنی نمو و فایده بگیریم، به این وجه زکات نامیده می‌شود که این کار موجب رشد و ازدیاد و فزونی مال می‌شود و اگر به معنی طهارت باشد، تسمیه‌ی مذکور بدین خاطر است که این فعل، باعث تزکیه و تطهیر مال می‌شود.

وجه تقدیم «نماز» بر «زکات»

این ترتیب کلام که در بسیاری آیه‌های دیگر - به صورت امر و خبر - هم آمده

است، براساس یک حکمت است و آن اینکه، پس از ایمان به الله و رسول، بزرگترین و مهم‌ترین فرض عملی، نماز است و ضمناً جامع عبادات به حساب می آید، چون در آن تضرّع، تسبیح، تهلیل، تکبیر، قراءت، رکوع، سجده و ... همه هست. اما «زکات» به تنهایی این منزلت و جامعیت را ندارد. فلذا، آن را از نماز مؤخّر فرمود.

حکمت اتصال «زکات» به «نماز» هم ظاهرست. چون زکات مانند نماز که از عبادات بدنیه از همه افضل است، از عبادات مالیه، افضل از همه است و بدین ترتیب هر دو در نوع خود برترین عبادات هستند. این حکمت را بدین الفاظ هم می‌توان توضیح داد:

اعمالی که به شخص مکلف تعلق می‌گیرند، دو نوع هستند: ظاهری و باطنی. اعمال ظاهری بالاصاله، دو قسم‌اند: بدنی و مالی و بالتفصیل قسم سومی هم دارند که «عبادت ظاهری مشترک بین عبادات بدنی و مالی» می‌باشد. عبادات بدنی مانند نماز و صوم، عبادات مالی مانند زکات و نفقه و عبادات مشترکه مانند حج که در آن هم مال صرف می‌شود و هم وجود شخص ملکف ضروری است. همچنانکه در عبادات بدنی، نماز از همه افضل است، در عبادات مالی و حتی مشترک، زکات اهم و افضل است. بنابراین در این آیه و آیه‌های امثال آن، مهمترین عبادات ظاهری اعمّ از بدنی و مالی بیان شده‌اند.

واركعوا مع الراكعين- رکوع با راکعین از زمره‌ی اعمال باطنی است. در توجیه این جمله، از مفسرین توجیهات متعددی نقل شده است، بدین ترتیب:

۱ـ اركعوا مع الراكعين يعنى، صلّوا مع المصلّين: با نمازگزاران نماز بخوانید. در اینجا کل نماز به رکوع تعبیر شده است که از اجزاء و ارکان مهم نماز است و این طرز بیان، از قبیل «تسمية الكل بالجزء» است. مقید کردن نماز به «رکوع» - و نه به سجده یا قیام یا قعود - بدین خاطر است که نماز یهود فاقد رکوع بود و فقط قیام و قعود و سجود داشته است. خداوند متعال به یهودیان امر می‌فرماید که مسلمان شوید و از این به بعد مانند مسلمانان نماز بخوانید.

۲ـ منظور از «راکعین»، جمع نمازگزاران است. چون در دین یهود عبادت انفرادی بود و به جماعت نماز نمی‌کردند، خداوند متعال دستور می‌دهد که آن نوع

عبادت را کنار بگذارید و به همراه مسلمانان با جماعت نماز بخوانید.

۳- «ارکعوا»، به معنی «اخضعوا» است. چون رکوع به مفهوم خضوع و خشوع است. عرب می‌گوید: «رکع الرّجل الی الرّجل»: فلان کس در برابر فلان کس خاضع شد و عاجزی نشان داد.

در شعر «اضبط سعدی» آمده است:

لا تذلّل الفقیر لعلك ان   ترکع یوما و الدّهر قد رفعه

فقیر را ذلیل مشمار، شاید خودت روزی عاجز گردی در حالی که روزگار او را بلند مرتبه گردانیده است.

در این شعر، «تَرْکَعَ» به معنی «تَخضَعَ» است. بنابراین در این آیه رکوع به معنی خضوع و خشوع و انقیاد است و اشاره است به اینکه رسول‌الله ﷺ و اصحاب او در نمازهای خویش صاحب خضوع و خشوع هستند اما شما (یهودیان) اینطور نیستید - چون آنان در نمازهای انفرادی خویش تا این درجه منضبط و مؤدب نبودند و جز ادرار و مدفوع هیچ چیز نمازشان را باطل نمی‌کرد و حرکت و التفات داشتند - و به آنان امر می‌فرماید که مسلمان شوید و با صاحبان خشوع و خضوع که مسلمانان هستند، خاضعانه و خاشعانه نماز بخوانید.[1]

اَتَأمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ ... (۴۴)

خطاب آیه متوجه‌ی بنی‌اسرائیل است. از حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما مرویست که این آیه به عنوان تنبیه و تذکر احبار یهود نازل شد[2] و پس از نزول، رسول‌الله ﷺ ملایان و علمای یهود را جمع نمود و این آیه را برایشان تلاوت کرد.

اتأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم- می‌فرماید: شما علمای یهود، دیگران را به

---

۱. ر.ک: تفسیر غرائب القرآن: ۲۷۵/۱ + روح المعانی: ۲۴۷/۱

۲. واحدی در «اسباب النزول» به روایت کلبی از ابن حاتم این سخن «ابن عباس» رضی الله عنهما را نوشته است که: این آیه در حق یهود مدینه نازل شد. از آنان کسانی بودند که پیوسته به داماد و نزدیکان یا مسلمانانی که با آنان قرابت رضاعی داشتند توصیه می‌کردند که بر دین خویش و آنچه که این مرد (محمد) به تو می‌گوید ثابت باش. چون دعوت او حق است. آنان بدین ترتیب دیگران را به قبول اسلام تشویق می‌کردند ولی خود روی برمی‌گردندند. (اسباب النزول واحدی: ۱۴-۱۳).

نیکی دعوت می‌کنید، ولی فراموش می‌کنید که خودتان مبتلای بدی‌های زیاد هستید و هیچ هم به فکر اصلاح خود نمی‌شوید.

همزه‌ی «أتامرون» سؤالیه و از انواع همزه‌های تقریر یا توبیخ یا تعجیب است. یعنی این کار شما واقعاً عجیب یا قابل سرزنش یا قابل غور و تدبّر است.

«بِرّ» لفظی جامع و به معانی معروف، نیکی و خیر است. «بَرّ» به معنی جنگل و خشکی هم از همین ماده است. چون در آن هم مانند نیکی و بِرّ گشادگی و وسعت وجود دارد.

«نسیان» به فراموشی می‌گویند که بعد از یادداشت و علم طاری می‌گردد. البته اینجا منظور از نسیان ترک است. «تنسون انفسکم» یعنی: «تترکون انفسکم».

حالا منظور از «برّ» در این آیه چیست، دو تفسیر وجود دارد:

برخی گفته‌اند، مراد ایمان و اسلام است. یعنی علمای یهود از قبل به مردم بشارت ظهور رسول اسلام را می‌دادند و وقتی آن حضرت ﷺ به نبوت رسید و به مدینه هجرت نمود، بسیاری از مردم یهود در اثر موعظه‌ی دانشمند انشان به اسلام گرویدند، اما علما خود از این کار روی برتافتند.[1] حضرت «ابن عباس» رضی الله عنه می‌فرماید که منظور آیه همین است. آنان به عامه‌ی مردم می‌گفتند مسلمان شوید ولی چون مردم آنان را دعوت می‌کردند، می‌گفتند: فکر می‌کنیم، تا ببینیم بعد چه می‌شود.

همچنین نقل شده است که مسلمانان از یهودیان مسلمان می‌پرسیدند که شما چطور ایمان آورده‌اید در حالی که احبار و علمای شما مسلمان نمی‌شوند؟ می‌گفتند: آنها همیشه درباره‌ی ظهور اسلام و آخرین پیامبر برای ما می‌گفتند. حالا که ما مسلمان شده‌ایم و به آنان می‌گوییم بیایند مانند ما ایمان بیاورند، بهانه می‌تراشند که این پیامبر، آن پیامبر موعود نیست یا از اولاد یعقوب علیه السلام نیست و ... .

خداوند در این آیه می‌فرماید: آیا دیگران را به ایمان آوردن امر می‌کنید و خودتان را ترک می‌دهید؟ چرا؟

---

۱. این توجیه از «ابن عباس» رضی الله عنه نقل شده است و همچنین این توجیه که مراد از «برّ» تمسک به کتاب است. یعنی احبار یهود دیگران را به عمل و تمسک به کتاب دعوت می‌کردند ولی خود خلاف آن عمل می‌کردند. (زادالمسیر: ۷۵/۱).

عده‌ای دیگر گفته‌اند، منظور از «بّر»، صدقه است.[1] آنان مردم را امر به صدقه و زکات می‌کردند ولی چون از آنان سؤال می‌شد، چرا شما صدقه نمی‌کنید، می‌گفتند: ما را عبادات دیگر کافیست!

افلا تعقلون- می‌فرماید: چرا از عقلتان کار نمی‌گیرید؟ آیا عاقلانه است که دیگران را فایده می‌رسانید و خودتان را محروم نگه می‌دارید؟

«عقل» در لغت به معنی منع و امساک (بستن) است. از همین ماده است «عقال البعیر». یعنی پابندِ شتر. به قوه‌ی نورانی و روحانی دماغ انسان نیز «عقل» می‌گویند چون او را از کارهای زشت و مضر و خلاف شرع و عرف باز می‌دارد.

سؤال: وجه تخصیص سه موردِ مأمور به یعنی نماز و زکات و رکوع با راکعین در حق بنی‌اسرائیل چیست؟

جواب: در آن زمان بنی‌اسرائیل گرفتار سه مرض بزرگ بودند: ۱ـ حب مال، ۲ـ حب جاه و شهرت، ۳ـ غرور و حسد نسبت به اسلام و مسلمانان سه مورد مأمور به در دو آیه، هر کدام علاج یک مرض از امراض سه‌گانه آنان بود. کسی که مرض حب جاه دارد، اگر به معنای واقعی نمازگزار شود، این حب کم‌کم از قلبش رخت برمی‌بندد و این اثر کمال صلاة است. هر کس مبتلای بخل و حب مال است، اگر به زکات و صدقه عادت پیدا کند، این مرض برطرف می‌شود. طوری که توصیه کرده‌اند هر کس بخل دارد، برای رفع آن اول یک درهم به فقیری بدهد و بگوید: «الحمدلله علی کل حال» چون بنا به قاعده‌ی قرآنی: «لئن شکرتم لا زیدنّکم» [ابراهیم: ۷۱] در نتیجه‌ی آن برای بار دوم بیشتر می‌تواند صدقه کند و بدین ترتیب رفته‌رفته چنان به صدقه عادی و مشتاق می‌شود که دلش می‌خواهد همه‌ی اموالش را در راه خدای ذوالجلال صدقه کند.[2] هر کس هم مبتلای مرض غرور و حسد است، باید به خشوع و خضوع پناه ببرد که این مؤثرترین چاره‌ی زدودن غرور است و این راه چاره در امر «وارکعوا» گنجانده و تفهیم شده است.

---

۱. همان + روح المعانی: ۲۴۸/۱.

۲.

علوم و معارف

◘ حکم جماعت در نمازها

طبق توجیهی -که درباره‌ی جمله‌ی «وازکعوا مع الراکعین» گفته شد- یهود ملزم به نماز با جماعت شدند. مهم است بدانیم که حکم نماز جماعت نزد ائمه از چه قرار است.

حنابله، اسحاق بن راهویه، ظاهریه و غیر مقلّدین با استدلال به این آیه و بعضی از احادیث[۱] می‌گویند، خواندن نماز به همراه جماعت فرض عین است و بدون جماعت، نمازِ فرض اداء نمی‌شود. (نزد این گروه امر «ارکعوا» ایجابی است).

دسته‌ای از ظاهریه گفته‌اند که فرض عین است، اما در صورت ضرورت شدید، منفرداً با کراهت اداء می‌شود.

مالکیه، شوافع و بعضی از حنابله می‌گویند، سنت مؤکّده است. (نزد اینان امر «ارکعوا» ندبی و استحبابی است).

در مذهب احناف، از علمای متقدمین و متأخرین دو قول نقل شده است: طبق یک قول، واجب و طبق قولی دیگر سنت مؤکده است.[۲] اما قول راجح نزد حنفیه قول اول (واجب بودن) است. (نزد احناف هم امر «وارکعوا» ایجابی است.)[۳]

◘ تعریف خشوع و حکم آن در نماز

بنا به توجیهی دیگر درباره‌ی «وارکعوا ...»، رکوع به معنای «خشوع» است. لغتاً

---

۱. احادیثی که در آنها ترک جماعت عادت منافقان گفته شده و در صحاح بالفاظ مختلف روایت شده ست. و همچنین حدیثی که در اغلب صحاح آمده و در موطا با این الفاظ روایت شده است: «و الذی نفسی بیده لقد هممت ان آمر بحطبٍ فیحطب ثم آمر بالصلاة فیؤذن لها ثم آمر رجلاً فیؤم الناس ثم أخالف الی رجالٍ فأحرق علیهم بیوتهم ...».

۲. آرای مذاهب درباره‌ی حکم جماعت در نماز، با توجه به اختلاف نظرات میان متقدمین و متأخّرین ائمه مذهب و نیز اختلاف در نقل روایات از آنان، معمولاً در کتابها با اختلافاتی هر چند جزئی، نقل شده است مختار مذاهب نقل مؤلف محترم است. مجموع این اقوال را با دلایل هر کدام می‌توانید در این کتابها بخوانید: إحکام الأحکام (ابن دقیق العید): ۱۹۵ به بعد + تفسیر قرطبی: ۳۴۹/۱ + فتح العلاّم: ۳۳٦/۱ + الفقه الاسلامی و ادلّته: ۱۱٦۷/۲ الی ۱۱٦۹ + شرح نووی بر صحیح مسلم: ۱۵۱/۵ + شرح مهذّب + ارشاد الساری: ۲۸۷/۲.

۳. برای اطلاع از دلایل و جوابهای حنفیه، ر.ک: مرقاة المفاتیح (ملا علی قاری): ۵۱/۳ + مرعات المفاتیح (مبارکپوری): ٦۴/۲ + اوجز المسالک: ۸/۳ به بعد + اعلاء السنن (ظفر احمد عثمانی): ۱٦۴/۴.

خشوع عبارت است از سکون تمام اعضای بدن به سبب ترس و خوف از کسی و در شرع عبارت از سکون و انکساری است که بر بنده در عبادت پروردگارش طاری می‌گردد و قلبش را یکسره متوجه‌ی او تعالی می‌نماید. در آیه‌ی بعد که خواهیم خواند، ذکر «خشوع» به صراحت آمده است. و اما حکم خشوع در نماز:

نزد عده‌ای از جمله: «سیفان ثوری» رحمه‌الله، «حسن بصری» رحمه‌الله و ... خشوع در نماز، فرض یا واجب است. به عقیده‌ی این حضرات قائلند که بدون خشوع نماز صحیح نمی‌شود. اینان خود نمازی را که در آن خشوع نمی‌یافتند تا چندین مرتبه اعاده می‌کردند تا آن‌گاه که خشوع دست می‌داد. این مذهب در اصل از حضرت «معاذبن جبل» رضی‌الله‌عنه مرویست.

به نظر جمهور علما، خشوع از مستحبات نماز است که قبولیت و اثر آن را چند برابر می‌کند و آن را از حالت رسم و عادت به دایره‌ی حقیقت و اصل می‌برد. اگر خشوع نباشد، اگرچه این تأثیر در نماز مفقود می‌گردد، اما حکم فرضیت نماز ثابت و شخص مسلمان در قیامت بری‌ء، الذمّه می‌گردد. در هر صورت قبولیت نماز، موضوعی است که محوّل به ذات خداوند کریم است.

◻ توبه‌فرمایانِ کم‌توبه

در آیه فراموش کردن خود و داشتن دیگران به نیکی مورد ذم قرار گرفته است و چون این یک حکم کلی است، باز ما را به یاد فرموده‌ی حضرت عمر رضی‌الله‌عنه می‌اندازد که فرموده است خطاب آیه اگرچه مخصوصاً و به اعتبار نزول برای بنی‌اسرائیل است، اما مطلب و حکم این مورد برای همه است و ما امت محمد صلی‌الله‌علیه‌وسلم نیز در آن ملحوظ می‌باشیم.

بنابراین علما، طلبه، مبلغان، واعظان و همه‌ی گروههایی که از جنبه‌های تبلیغی و تعلیمی و ارشادی با مردم ارتباط و سروکار دارند، در این حکم داخلند و باید مواظب ایمان، اعمال و رفتار و گفته‌های خود باشند.

در این امت نیز هستند بسیاری افراد و گروه‌ها که مانند علمای یهود، دیگران را به نیکی و خیر فرا می‌خوانند، اما خود گرفتار بدی‌ها و ناراستی‌ها هستند و این همواره



مایه‌ی تأسف علمای حقیقی و مخلصان امت و موجب ایجاد بدظنی عوام نسبت به طبقه‌ی مصلحان و دعوتگران شده است.

حافظ شیرازی با اشاره به همین قماش واعظان و ملایان گفته است:

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس:

توبه‌فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند؟

گوئیا باور نمی‌دارند روز داوری

کین چنین قلب و دغل در کار داور می‌کنند!

همیشه گفته‌ای فضیلت و اثر دارد که عمل از آن پیشی بگیرد. صحابه رضی‌الله‌عنهم مردم را به چیزی امر نمی‌کردند، مگر اینکه قبلاً خود بر آن عمل می‌کردند و چنین بود حال اسلاف و علما و اولیای راستین امت. سخن هر قدر هم زیاد باشد ولی چون عملِ گوینده را پشتوانه نداشته باشد، بی‌اثر تمام می‌شود. اما به عکس، سخن اندك با عمل زیاد بزرگترین اثرات را در خود نهفته دارد.

به قول شاعر اردو زبان:

بات جب دل سی نکلتی هی، اثر رکهتی هی

پَر نهین، قوه‌ی پرواز مگر رکهتی هی

یعنی: هرگاه سخن از دل سرچشمه گرفته باشد، مؤثر واقع می‌شود، ظاهراً بال ندارد اما نیروی پرواز را در خود دارد.

در حدیثی به صراحت آمده است: عده‌ای از اهل جنت به دوزخ سر می‌کشند. با نهایت تعجب می‌بینند علمایی که از سخنانشان استفاده کرده‌اند، در آتش می‌سوزند. از آنان می‌پرسند: مگر شماها فلان و فلان ... نیستید؟ می‌گویند: بله خودمان هستیم. می‌پرسند: شما دیگر چرا در جهنم می‌سوزید در حالی که ما در اثر وعظ و ارشاد شما به این مکان بهجت‌زا راه یافته‌ایم؟ آنان با حسرت و افسوس می‌گویند: درست است. اما ما خود بر آنچه که به شما می‌گفتیم عمل نمی‌کردیم.[۱]

این آیه، معناً رابطه‌ی مستقیمی با این آیه‌ی سوره‌ی صف دارد «کبر مقتاً عندالله ان

---

۱. معجم کبیر طبرانی + الترغیب و الترهیب (منذری): ۱۸۸/۳، باب «الترهیب من ان یأمر بمعروف ... و یخالف قوله فعله» حدیث شمارهٔ ۳۵۵۲.

تقولوا مالا تفعلون» [صف: ۳].

علامه آلوسی تحت آیه‌ی مورد بحث نوشته است: «ثمّ انّ هذا التوبیخ و التقریع -و ان کان خطاباً لبنی‌اسرائیل - اِلاّ انّه عامٌ من حیث المعنی لکل واعظٍ یأمرو لا یأتمر، و یزجر ولا ینزجر. ینادی الناس: البدار! البدار! و یرضی لنفسه التخلّف و البوار. و یدعو الخلق الی الحق و ینفرعنه و یطالب العوام بالحقائق و لا یشمّ ریحها منه. و هذا هو الذی یبدأ بعذابه قبل عبدة الاوثان و یعظم ما یلقی لوفور تقصیره یوم لا حاکم الّا الملک الدّیان».[1]

▣ جواب یک سؤال (آیا بدون عمل نباید نصیحت کرد؟)

راجع به مفهوم همین آیه این سؤال ذهنی به وجود می‌آید که: وقتی که این آیه توبیخ و تقریع است، پس آیا وعظ بدون عمل کردن جایز نیست؟

در جواب گفته‌اند: این توبیخ به تنهایی سزای عمل نکردن همراه با وعظ کردن است. پس اگر همراه با عمل نکردن، وعظ هم نکنند، مسلماً به جای یک جرم دو جرم خواهد داشت.

یعنی توبیخی که آیه کریمه حامل آن است، برای عمل نکردن است نه برای وعظ کردن ثواب وعظ به جای خود باقیست. اما چون این کار (عمل نکردن به گفته‌های خویش) خیلی شوم است، عاقبت بدی دارد. بدین ترتیب آیه ترغیب است برای عمل به گفته‌های خویش.[2]

وَاسْتَعِيْنُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاَةِ وَ اِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ ﴿۴۵﴾

و کمک بطلبید به وسیله‌ی صبر و نماز و به تحقیق نماز کاری سخت است مگر بر خشوع کنندگان ●

اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلَقُوْا رَبِّهِمْ وَ اَنَّهُمْ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ ﴿۴۶﴾

آنان که یقین دارند به این که ملاقات می‌کنند رب خود را و اینکه ایشان به جانب خداوند کریم رجوع کنندگان‌اند ●

---

۱. روح المعانی: ۲۴۸/۱.

۲. ر.ک: تفسیر کبیر: ۴۵/۴ + معارف القرآن مفتی محمد شفیع: ۲۱۹/۱.



مفهوم کلی آیه‌ها: می‌فرماید: برای نجات از ضلال و اضلال و امراض و مصائب و انواع مشکلات به صبر و نماز متمسک شوید. اگر چنین کنید زود است که موفق و سعادتمند خواهید شد. اما این یک عبادت بزرگ و سنگین است و جز خاشعان برای همه سهل و آسان نیست. چون آنان که خاشع هستند، همیشه سایه‌ی توفیق و امداد الهی بالای سرشان است و تمام کارهای عبادی را -ولو اینکه ظاهراً برای دیگران دشوار هستند- به آسانی و با لذت انجام می‌دهند.

ربط و مناسبت

در آیه‌های قبل، خداوند متعال بنی‌اسرائیل را از گمراه شدن و گمراه کردن منع فرمود و آنان را با خطاب استفهامی متوجه‌ی این کار بدشان ساخت که: «أتأمرون الناس بالبرّ و تنسون انفسکم ... ؟» پس از آن، به التزام شرایع (اقامه‌ی نماز، ایتای زکات و ...) امر نمود. در این آیه‌ها، آنان را به وسیله‌ای رهنمون می‌شود که موجب رهایی یافتن از بند گمراهی است و آن کمک گرفتن از صبر و نماز است که می‌فرماید: «واستعینوا بالصبر و الصلاة ...».

همانگونه که نماز و زکات و خشوع برای معالجه‌ی امراض اخلاقی بنی‌اسرائیل ارائه شده بودند، صبر که دوباره نماز به همراه آن ذکر شده است نیز علاجی دیگر برای این امراض است. در واقع صبر و صلاة برطرف کننده‌ی تمام امراض اخلاقی و روحانی هستند.

تفسیر و تبیین

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ... (۴۵)

استیعنوا- از «استعانة» است به معنی طلب معونت و کمک خواستن. یعنی استعانت کنید، (مدد بخواهید) به صبر و نماز.

بالصبر و الصلاة- «ب» در اینجا سببیه و برای استعانت است. یعنی صبر و نماز را وسیله‌ی کمک طلبیدن از خداوند ذوالجلال قرار دهید. الف و لام موجود برای جنس می‌باشد. بعضی گفته‌اند مراد از «صبر»، معنای لغوی و مصطلح آن نیست، بلکه

صبر به وسیله‌ی صوم است.[1] یعنی با روزه برای خود صبر پدید آورید. اما این یک نظر است.

«صبر» در لغت عبارت است از: «حبس النفس علی ماتکره»: کنترل و واداشتن نفس در کارهایی که بر او دشوار تمام می‌شود.[2]

وجه تقدیم «صبر» از «صلاة»

در این مورد سه سخن گفته شده است:

۱ـ چون «صبر» موقوف علیه و شرط «صلاة» است و قاعدتاً شرط همیشه از مشروط مقدم می‌شود، آن را از «صلاة» مقدم فرموده است. مانند وضو که مقام و فضیلت آن از نماز بالاتر و بیشتر نیست، ولی چون نماز موقوف بر آن است، مقدم می‌باشد. توضیح آنکه اگر انسان در ادای نماز متمسک به صبر نشود، نفسِ او با تنبلی و عادی شدن به خوردن و خوابیدن و آسایش او را از نماز باز می‌دارد، پس اول باید صبر کامل شود تا کمال صلاة به ظهور برسد.

۲ـ چون مخاطبان اصلی آیه اهل کتاب بودند، به مناسبت حال آنان، «صبر» را مقدم از «صلاة» ذکر نمود. بنی‌اسرائیل بر دین قبلی پایبند بودند و نفس نمی‌گذاشت از آن دست بردارند و دین اسلام را قبول کنند. خداوند حکیم، آنان را به صبر در برابر این تلاشِ نفس فرامی‌خوانَد که اگر صبر راست آید، نماز و سایر عبادات خودبه‌خود راست می‌شوند.

۳ـ «صبر» مؤثر در ازاله‌ی مالا ینبغی و برای تخلیه از امور و عادات و خصایلی که زیبای مقام انسان نیستند، می‌باشد. مثلاً ممکن است کسی هوس جاه و مقام کند. اما صبر او را نهیب کرده و و از تذلّل در برابر این خواهش نفس باز می‌دارد. یا زمانی آدم غضبناک می‌شود ولی صبر این غضب را فرو می‌نشاند و همچنین سایر

---

۱. «آلوسی» تصریح کرده که تفسیر «صبر» در آیه به «صوم» هم جایز است به قرینه‌ی آمدن آن با «صلاة». (روح المعانی: ۲۴۹/۱) و امام «رازی» در این مورد توضیح بیشتر داده است (تفسیر کبیر: ۴۹/۴). اما چنانکه از متن پیداست، مؤلف محترم این تفسیر را موّجه نمی‌دانند و «صبر» را به معنای لغوی و اصطلاحی خود حمل نموده‌اند. با توضیحات بیشتری که ایشان در این باره دارند، این تفسیر بسیار محکم و مناسب ثابت می‌شود.

۲. «راغب اصفهانی» درباره‌ی «صبر»، جامع گفته است. (المفردات: ۲۷۴-۲۷۳).

رذایل که کوبنده‌ی آنها صبر است. اما «صلاة»، برای تحلیه و تزئین اخلاق به سجایای باطنی و تحصیل ما ینبغی است. آدمی به وسیله‌ی نماز به کمالاتی می‌رسد که زیبای شأن او هستند. پس چون «صبر» برای تخلیه و «صلاة» برای تحلیه است و طبق قاعده و عرفاً و عقلاً تخلیه از تحلیه مقدم است، در این آیه نیز «صبر» پیش از «صلاة» ذکر شده است.

این توجیه از دو توجیه قبل جامع‌تر است و در واقع مرجع توجیه اول هم همین نکته است. لب و پیام آیه این است که خداوند متعال بنی‌اسرائیل را به دو روش تعلیم و تذکر می‌دهد. اول می‌خواهد آنان را از امور نامشروع و اعتقادات و خیالات فاسد دور سازد تا در مرحله‌ی بعد برای جلب خوبی‌ها و حقایق ظرفیت و آمادگی داشته باشند. «صبر» ناظر به روش اول و «صلاة» ناظر به روش دوم است.

و انّها لکبیرةٌ- ضمیر «ها» نزد جمهور مفسران به طرف «صلاة» برمی‌گردد. «کبیره» در اینجا به معنی سنگینی و دشواری است. یعنی نماز برای کافران واقعاً دشوار و سخت است. در روایات آمده که، وقتی اهل طائف برای قبول اسلام نزد رسول الله ﷺ آمدند، گفتند: اسلام را قبول می‌کنیم. اما اجازه بده که نماز نداشته باشیم. (چون در نماز رکوع است و رکوع برای کافران که به معنی عجز و انکسار آنان است، خوشایند نبود.) اما رسول‌الله ﷺ فرمودند: دینی که در آن رکوع وجود نداشته باشد، خیری ندارد.[1]

حضرت مولانا «عبدالله» رحمه‌الله [2] می‌گفت: به یک زکری گفتم نماز بخوان. او با اشاره به کوهی بزرگ گفت: حمل کردن این کوه بزرگ برای من آسان‌تر از این است که بروم نماز بخوانم![3]

. تفسیر ابن کثیر: ۱/۸۸. مانند آیهٔ «کَبُرَ علی المشرکین ماتدعوهم الیه»- شوری: ۱۳ (تفسیر کشاف: ۱/۱۳۷).

۱. سنن ابی داود، به روایت عثمان بن ابی العاص رضی‌الله‌عنه : ۲/کتاب الخراج (باب ما جاء فی خبر الطائف).

۲. والد حضرت مولانا عبدالعزیز ملازاده رحمه‌الله . در پاکستان علم تحصیل نمود و در بلوچستان ایران منصب قضاوت را از ناحیهٔ خان قلات عهده‌دار شد. ایشان در پاکسازی بلوچستان از لوث «ذکری»ها نقش بسزایی داشت. در سال ۱۳۷۹ هـ ق. (صفر /۱۵) وفات یافت. رحمهُ‌الله رحمةً واسعةً.

۳. ابن جریر از «ابن زید» این روایت را تخریج کرده که «مشرکین گفتند: ای محمد؛ قسم بخدا تو ما را به کار دشوار و بزرگی فرا می‌خوانی - یعنی به نماز و ایمان به الله». (در منثور: ۱/۶۸).

طبق توجیهی، این ضمیر راجع به طرف «استعانت» است که در ضمن «استعینوا» مفهوم می‌شود. یعنی: به راستی که استعانت به صبر و صلاة کاری سخت است. در این صورت استعانت به صبر و صلاة از فعل صلاة اخصّ است. بعضی از محقّقان همین توجیه را پسندیده‌اند.

بعضی دیگر مرجع ضمیر را تمام موارد مذکور در تمام آیات راجع به بنی‌اسرائیل گفته‌اند. یعنی این کارها (دست برداشتن از التباس حق به باطل، کتمان نکردن حقیقت، نماز خواندن، زکات دادن، صبر کردن و ...) سخت هستند، مگر برای خاشعان که توفیق خداوند ذوالجلال را به همراه دارند.

برخی دیگر این مرجع را «اجابت دعوت رسول و پیروی سنت او» گفته‌اند. یعنی اجابت دعوت پیامبر علیه‌السلام و ملاحظه‌ی روش او در تمام کارها بر نفس شاق است.

و بنا به قولی دیگر، مرجع ضمیر «کعبه» است که در ضمن «واقیموا الصلاة» فهمیده می‌شود. یعنی شما مأمورید که همراه با مسلمانان نماز بخوانید و مسلماً قبله‌ی تان از بیت‌المقدس به بیت‌الله تغییر خواهد کرد و این بر شما گران تمام می‌شود مگر آنانکه در برابر امر الله جل‌الله خاضع و خاشع هستند.[1]

این سه توجیه اخیر، بعید هستند. قول معتبر و مرجح، توجیه اول است و این را هم باید خاطرنشان ساخت که وجه تخصیص «صلاة» به وصف «کبیره» این است که از میان تمام عبادات افضل و اعظم و جامع‌تر است و وقتی که توأم با خشوع و خضوع باشد، از همه‌ی عبادت‌ها مشکل‌تر می‌شود.

الاّ علی الخاشعین- نماز دشوار و سخت است، مگر برای بندگان خاشع خداوند عظیم. «خشوع» به معنی عجز و استعانت است. عرب می‌گوید: «خَشَعَ الرَّجل»، یعنی عَجَزَ واستکن: عاجزی و اظهار مسکنت کرد. توده ریگی که گسترده و پهن شده باشد، «خشعة» گفته می‌شود و این تسمیه برگرفته شده از همین مفهوم خشوع است.

فرق میان خضوع و خشوع

فرق میان «خشوع» و «خضوع» این است که «خشوع» صفت قلب است و در قلب

---

۱. ر.ک: البحر المحیط: ۱۸۵/۱ + تفسیر کبیر: ۴۹/۴.

ایجاد می‌شود و «خضوع» متعلّق به اعضاء و جوارح ظاهری بدن انسان است. نمازگزاری که در نماز ساکت و باوقار ایستاده است، خاضع است و اگر قلبش هم عاجز و خائف باشد، علاوه بر خاضع بودن، خاشع هم گفته می‌شود.

اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلٰقُوْا رَبِّهِمْ ... (۴۶)

مفهوم کلی آیه: ... مگر خاشعین، و خاشعان آنانند که یقین به ملاقات پروردگار دارند و مطمئن‌اند که روزی به طرف خداوند ذوالجلال رجوع خواهند کرد و در محضر او تعالی، اعمال دنیوی آنان مورد محاسبه قرار می‌گیرد. بدیهی است، آنان که خشوع و خوف قلبی از الله جل‌جلاله دارند، هیچ عبادتی برایشان مشکل نیست و با شوق و احساس وظیفه برای ادای آن بپا می‌خیزند و این هم مسلّم است که هر کس دارای یقین بیشتری به معاد و لقاءالله و جزای روز قیامت باشد خشوعش بیشتر خواهد بود و اصولاً مدار خشوع، یقین به آخرت است.

الذین یظنون انهم ملقوا ربهم- این جمله صفت «خاشعین» است و در آن این کسان به جامع‌ترین بیان تعریف و توصیف شده‌اند. با شنیدن نام «خاشعین» در آیه‌ی اول، سؤال پیش می‌آید که این خاشعان چگونه افرادی هستند؟ در این آیه به این سؤال جواب داده شده است که.

«یظنّون» از «ظنّ» به معنی گمان و حسبه است. البته در لغت «ظن» گاهی با توجه به سیاق و سباق و محل ورود کلام، به معنی «یقین» و گمان غالب هم به کار می‌رود[1] و در اینجا همین معنی را دارد. یعنی: آنانکه یقین دارند به اینکه پروردگارشان را ملاقات می‌کنند و ... . ظاهر است که معنی گمان در این محل جور در نمی‌آید. اصولاً هر جا لفظ «ظن» در قرآن نسبت به امور آخرت و دینی به کار رفته است، معنای یقین می‌دهد. چون گمان درباره‌ی معاملات آخرت و حقایق دینی، جایگاهی ندارد. نظیر این آیه، آیه‌های دیگری هم هست.[2]

«ملاقوا» از «لقاء» است. لقاء در لغت عبارت است از: وصول احد الجسمین الی

---

۱. ر.ک: المفردات: ۳۱۷.

۲. مانند آیه: «یظنّون انّهم ملاقوا الله» (بقره: ۲۴۹) و: «وظنّوا ان لا ملجأ من الله الاّ الیه» (توبه: ۱۱۸) و ... .

الآخر بحیث یماسه»: رسیدن جسمی به جسم دیگر به گونه‌ای که با آن تماس حاصل نماید. مانند دست به دست به هم دادن، در آغوش گرفتن همدیگر و ... .

ملاقات پروردگار! چگونه؟

نظر به معنی لغوی لقاء، این سؤال پیش می‌آید که ظاهراً ملاقات با پروردگار محال است. چون اولاً، خداوند سبحانه و تعالی از جسم مبرّاست و تعریف ملاقات در مورد او تعالی صدق نمی‌کند و ثانیاً، انسان دارای آن جوهر نیست که لقای حقیقی به معنی متبادرش با الله جل جلاله داشته باشد. پس: «انهم ملاقوا ربّهم» به چه مفهومی است؟

این سؤال به دو طریق جواب داده می‌شود که در واقع توجیهات تفسیری این آیه هستند:

۱ - منظور از «لقاء» در این آیه، حصول ثواب از جانب پروردگار است. یعنی بنده‌ی خاشع یقین دارد که روزی در بارگاه احدیت حاضر می‌شود و ثواب اعمالش را حاصل می‌کند. پس ملاقات در اینجا به معنی مجازات و ثواب دادن است.

۲ - «لقاء» در آیه به معنی رؤیت و مشاهده‌ی اله العالمین در آخرت است. یعنی بندگان خاشع یقین دارند که در عوض تقویٰ و اعمال نیک و خشوع خویش در آخرت او تعالی را رؤیت می‌کنند و چنانکه می‌دانیم نزد جمهور اهل سنت رؤیت الهی در آخرت ممکن و ثابت است.[۱] پس مفهوم ملاقوا ربّهم، «ملاقوا ربّهم بالرؤیة» است.[۲]

سؤال: وقتی بحث از یقین بندگان خاشع است، باید به جای لفظ «ظنّ»، لفظ «یقین» می‌آورد. چون خاشعان نه ظنّ، بلکه به لقای پروردگار یقین دارند. وجه آوردن «یظنون» به جای «یوقنون» چیست؟

جواب: اولاً، چنانکه قبلاً اشاره رفت، «ظن» در این جا خود به معنی «یقین» است. ثانیاً، اگر هم به معنای اصلی خود باشد، در این صورت اشاره است به اینکه اگر کسی

---

۱. در چند آیه‌ی بعد مؤلف محترم به اجمال و جامعیت لبّ و خلاصه‌ی این مطلب عقیدتی را با دلایل یادآور شده و ما نیز در پانوشت همان صفحات مهمترین منابع این مبحث را متذکر شده‌ایم.

۲. روح المعانی: ۲۴۹/۱.

فقط گمان غالب - واقعاً گمان غالب - به روز آخرت و حضور در بارگاه الهی داشته باشد، در او خشوع پیدا می‌شود و تعریف خاشعین بر او صادق می‌آید و به عبادت و طاعت پروردگار شوق و رغبت پیدا خواهد کرد و آنکه از همان اول یقین داشته باشد، درجه‌اش در این وصف خیلی بلند و بالاتر است.[1]

علوم و معارف

▫ صورت‌های استعانت به صبر

صبر به سه صورت ظاهر می‌شود:

۱ـ استعانت به صبر بر طاعات: طاعات برای هر کس سهل و راحت نیستند. بنده‌ای که هنوز به درجات بالایی عرفان و ایمان نرسیده است، در ادای عبادات همواره احساس تکلیف و مشقت می‌کند و اگر بر این مشکلات صبر نداشته باشد، قادر نخواهد بود بر طاعات دائم و قائم بماند. او با صبر، نَفْس را سرکوب می‌کند و دست به عمل نیک می‌زند. پس استعانت به صبر، بزرگترین رمز پیروزی بر نفس در طاعات و عبادات است.

۲ـ استعانت به صبر بر مصائب: انسان در این دنیا همیشه در معرض مشکلات و مصائب و بلاها قرار دارد. بنده‌ی شاکر آن است که بر این مصائب صبر ورزد و از خداوند متعال رهایی بخواهد. آنکه صبر نداشته باشد، کوچکترین مصیبتی از قبیل امراض، حوادث و موانع او را از پای در می‌آورد و چه بسا او را به وادی‌های خطرناک کفر می‌اندازد.

۳ـ استعانت به صبر برای نجات از وقوع در لذات نفسانی: این نوع صبر هم واضح المعناست. کسی که ضعف اراده داشته باشد و نتواند در برابر خواهشهای نفسانی خویش ایستادگی و صبر کند، به زودی دچار انحرافات گوناگون می‌شود و در دامان تباهی می‌افتد.

این سه قسم، از اقسام کلی «صبر» هستند که باز هر کدام از این اقسام زیر مجموعه‌های زیادی را تحت خود جای می‌دهند.

---

۱. قاضی ثناء الله مظهری، تفسیر مظهری: ۱/۶۱.

◻ صورت‌های استعانت به نماز

در تقسیم کلی به دو قسم است: ۱ـ استعانت عوام، ۲ـ استعانت خواص. و باز هر یک ازین دو قسم تبدیل به سه قسم می‌شود. بدین ترتیب کل اقسام استعانت به نماز، شش قسم می‌شوند که عبارتند از:

۱ـ استعانت عوام به نماز برای حل مشکلات دینی.

۲ـ استعانت عوام به نماز برای حل مشکلات دنیوی مربوط به خویش.

۳ـ استعانت عوام به نماز برای حل مشکلات دنیوی مربوط به متعلقان و وابستگان خویش.[1]

عادت صحابه رضی‌الله‌عنهم بود که در صورت بروز مشکلات و بلایا، فوراً به نماز متوجه می‌شدند و پس از نماز برای برطرف شدن آن مشکل و یا پناه خواستن از نتایج بد آن، عاجزانه و با تضرع دعا می‌کردند. نقل می‌کنند که چون حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه خبر وفات یکی از زوجات رسول‌الله ﷺ را شنید، برخاست و وضو نمود. سپس دوگانه به جای آورد و دعا کرد. یکی پرسید: آیا این هم یک نوع مصیبت است؟ فرمود: چه مصیبتی بزرگتر از این است که اکنون بر دنیا فرود آمده است؟[2]

استعانت خواص به نماز هم سه صورت دارد، بدین قرار:

۱ـ مشکلات و مصائبی که بر انبیاء علیهم‌السلام و اولیاء وارد می‌شود، آنان این مشکلات را باعث ترقی درجات معنوی خویش می‌دانند و به نماز متوجه می‌شوند که خنک کننده‌ی چشم‌ها و تسلی بخش روح آنان است. چون رسول‌الله ﷺ فرمودند: «قرّة عینی فی الصلاة»[3] و: «یا بلال! أقم الصلاة أرحنابها».[4] یعنی: ای بلال! زودتر اذان

---

۱. این طریق استعانت عوام به نماز از این حدیث مفهوم می‌شود: «هر که حاجتی به خداوند یا به کسی از انسانها داشته باشد، باید وضوء سازد و خوب وضوء کند، سپس دوگانه بگزارد و بعد از آن الله را ثنا گوید و بر نبی صلی‌الله‌علیه‌وسلم درود فرستد و سپس این دعا را بخواند: لا اله اِلاّ اللهُ الحلیمُ الکریم، سبحان الله ربِّ العرشِ العظیم، الحمدُلله ربِّ العالمین، اسئلک موجبات رحمتک و عزائم مغفرتک والغنیمةَ من کل برّ و السلامةَ من کل اثم، لا تَدَعْ لی ذنباً اِلاّ غفرلَه و لا همّاً اِلاّ فرّجته و لا حاجةً هی لک رضیً الا قضیتَها یا اَرْحم الراحمین» (جامع ترمذی + ...).

۲. سنن ابی داود + کاندهلوی رحمه‌الله در «فضایل اعمال»: باب اول، تحت حدیث «کان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم اذ احزبه امرٌ فزع الی الصلوٰة».

۳. «خنکی چشمان من در نماز است». (سنن نسائی، به روایت أنس رضی‌الله‌عنه : باب عشرة النساء).

بده تا هر چه زودتر نماز بخوانیم و فرحت و راحت حاصل کنیم.

۲ـ گاهی آنان با دیدن وضع نامطلوب مردم و یا مصائبی که بر اسلام و مسلمانان فرود آمده است، به نماز پناه می‌برند و برای آنان دعاء می‌کنند.

۳ـ گاهی بر آنان تجلّای جمال الهی می‌شود و خود را در الله، فانی و به او باقی احساس می‌کنند و در بحر مشاهده و تجلای الهی مستغرق و ملتذ می‌گردند. در این وقت به جانب نماز متوجه می‌شوند تا این لذت روحی و فرحت عرفانی فوق‌العاده افزایش یابد. چون نماز، قریب‌ترین حالت با خداوند متعال و بی‌واسطه‌ترین طریق مناجات با او تعالی است و در نماز سجده هست که محبوب‌ترین حالت بنده به نزد خداوند قدّوس است.[5]

در حدیث صحیح به روایت امام احمد ﷫ درباره‌ی عادت گرامی رسول الله ﷺ آمده است: «کان النبی ﷺ اذا احزبَهُ امرٌ فزع الی الصلوٰة»:[6] *هرگاه امری برای آن حضرت* ﷺ *رخ می‌داد، به نماز متوجه می‌شد.*

◻ قاعده‌ی «درءُ المفاسد مقدّمٌ علی جلب المنافع»

از این ترتیب (تقدیم صبر که برای تخلیه رذایل بود، بر صلاة که برای تحلیه به محاسن است)، فقهاء این قاعده را استنباط کرده‌اند که: «درءُ المفاسد اولی من جلب المنافع»[7] و این به قاعده‌ی «درء المفاسد» مشهور است. یعنی: اول باید مفاسد را برطرف کرد، بعد که زمینه فراهم گردید، منافع جلب شود. این اصل در تمام شعب فقهی و اخلاقی و اصلاحی کاربرد دارد.[8]

◻ اقسام «ظن» و حکم آنها

«ظن» از این جنبه که در امور متعدی واقع می‌شود، سه قسم پیدا می‌کند:

---

۴. سنن ابی داود، به روایت سالم بن ابی الجعد از مردی از خزاعة: کتاب الادب (باب صلاة العتمة).

۵. آن حضرت ﷺ فرمودند: «اقرب ما یکون العبد من ربّه عزوجل و هو ساجد، فاکثروا الدعاء» (صحیح مسلم + سنن ابی داود + سنن نسایی به روایت ابو هریرة ﷛).

۶. سنن ابی داود: کتاب الصلاة (باب وقت قیام النبی من اللیل) + مسند احمد.

۷. المجلة: ماده‌ی ۳۰.

۸. ر.ک: شرح المجلة (علی حیدر): ۱/۴۲-۴۱.

۱ـ ظن در امور دنیوی: مثلاً یکی گمان می‌کند که کسی فلان کار را انجام داده و یا چنان سخنی گفته یا ... . در این صورت اگر مطلبی که گمان، افاده می‌کند و در ذهن شخص وارد می‌نماید، حرام ـ مانند غیبت، تهمت، گمان بد و ... ـ نباشد جایز و در غیر این صورت ناجایز است چون قرآن می‌فرماید: «انّ بعض الظّنّ اثمٌ» [حجرات: ۱۲]: همانا بعضی از گمانها گناه هستند.

۲ـ ظن در امور دینی: مثلاً مطلبی در قرآن و احادیث متواتره و مشهوره نیست، اما یک حدیث واحد صحیح (خبر واحد) به نقل از یک صحابی، گویای آن مطلب است. گمان داشتن به صحت این مطلب حدیثی که به پیامبر علیه‌السلام نسبت داده شده است، ظن است که در نوع خود عملاً واجب است. اگر چه اعتقاداً واجب نیست.[1]

۳ـ ظن در اعتقادات: گمان در مسائل عقیدتی اصلاً جایز نیست و باید به صحت و درستی آنها یقین محکم داشت. مثلاً می‌شنود یا می‌بیند که پیامبری در عربستان ظهور کرده و کتابی آسمانی هم بر او نازل شده است. در این صورت بر او لازم است که یقیناً به او ایمان بیاورد، نه اینکه برایش کافی است که گمان کند او راست می‌گوید و پیامبر است.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «و استعینوا بالصبر و الصلوة» ـ معلوم شد که به برکت صبر و نماز تمام کارهای دینی که مشکل‌اند آسان خواهند شد چراکه نفس به برکت این دو عمل رام می‌گردد.[2]

يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى

ای اولاد یعقوب یاد کنید آن نعمت مرا که انعام کردم بر شما و به درستی که من فضیلت دادم شما را بر تمام

---

۱. ر.ک: تدریب الروای. (سیوطی): ۱۷۳/۲ به بعد + آشنایی با سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم (از: مرتّب): ۳۲ الی ۳۷.

۲. بیان القرآن تهانوی: ۲۸/۱.

الْعَالَمِيْنَ ﴿۴۷﴾ وَاتَّقُوْا يَوْماً لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئاً وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا
مردمان ● و بترسید از آن روزی که پاداش نمی‌دهد هیچ فردی از دیگری هیچ چیزی را و قبول کرده نمی‌شود از
شَفَاعَةٌ وَ لاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّ لَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ ﴿۴۸﴾[۱]
آن سفارشی و گرفته نمی‌شود از او عوض و نه این که آنان کمک کرده شوند ●

ربط و مناسبت

تکرار جمله‌ی «یبنی اسرائیل اذکرو نعمتی الّتی انعمت علیکم» در اینجا برای تأکید و اعلان به کمال غفلت بنی‌اسرائیل از قیام به ادای شکر نعمتهای رب العالمین است. و نیز برای اینکه تا ما بعدِ آن که حامل وعد شدید است با این مرتبط گردد و بدین طریق با یک بیان منظم و پیوسته بهم سلسله‌ی دعوت با ترغیب و ترهیب مکمل گردد.
[آیه‌ی اول، آغاز بیان سلسله نعمت‌های خداوند متعال بر بنی‌اسرائیل است که تا چندین آیه ادامه پیدا می‌کند.]

تفسیر و تبیین

یٰبنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم ... (۴۷)

و انی فضلتکم علی العالمین- عطف بر «نعمتی» و از قسم عطف خاص بر عام می‌باشد.

درین عطف «واو» می‌آید و بس. این را عطف تجرید هم می‌گویند. درینجا بعد از «فضلتکم»، «آباءکم» محذوف است. چراکه نعمت آباء نعمت اولاد است. مراد از «العالمین»، فقط آنان هستند که در زمان تفضیل وجود داشتند و از اینجاست که تفضیل آنان بر این امت لازم نمی‌آید.

فراموش نشود که در این جمله اولین نعمت خداوند متعال بیان شده است؛ تفضیل بنی‌اسرائیل بر جهانیان به برکت نبوت، سلطنت، علم، نسب، شرافت قومی و ... .

---

۱. تفسیر این دو آیه، به قلم مبارک خود مؤلف نوشته شده است.

واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئاً- مراد از یوم وقت است. لفظ عذاب اینجا محذوف است، یعنی: «و اتقوا العذاب یوماً». لفظ یوماً بنا بر ظرفیت یا بنا بر بودن مفعول به بودن، منصوب است. «تجزی» از «جزی، یجزی» است. به معنی قضیٰ. «لا تجزی نفسٌ ...» یعنی ادا نمی‌کند روز قیامت هیچ فردی از دیگری آنچه بر او لازم شده است و از او هیچ چیزی را دفع نمی‌کند. و یا به معنی جزا است. لفظ «شیئاً» مفعول مطلق است.

ولا یقبل منها شفاعة و لا یؤخذ منها عدل- شفاعت به معنی متصل کردن چیزی به چیزی دیگر است. «شفع» ضد «وتر» است. دو رکعت نماز که جفت است، آن را شفع می‌نامند [برعکس «وتر» که یک رکعت منفرد است.] «العَدل» به (فتح عین) به مساوی چیزی از لحاظ قیمت یا مقدار می‌گویند اگرچه از جنس آن نباشد. عِدل (به کسر عین) چیزی را گویند که مساوی چیزی دیگر در جنس و جرم باشد.[1] ابن عباس ﷺ می‌فرماید فدیه چیز را عدل می‌نامند و بدل را هم گویند.[2]

بعضی عرب‌ها ذی‌کسر (عِدل) را به معنی فدیه می‌گیرند. واحدی ﷺ می‌فرماید: عدل به فتح و کسر مثل شیء را گویند و دلیلش این قول کعب بن مالک است:

صبرنا لا نری لله عـدلا   علی مـا نـابنا مـتوکلینا

اینجا عدل به معنی مثل است. ثعلب می‌گوید: عدل به معنی کفیل و رشوة است.[3] هر دو ضمیر «منها» که مجرور «من» هستند، راجع‌اند به جانب «نفس» دوم [... عن نفسٍ].

ولاهم ینصرون- نصر در اصل به معنی کمک است. از همین ماده است. «ارض منصورة» یعنی [زمینی که] باران بر آن باریده است. مراد اینجا نصرتیست که برای دفع ضرر باشد.

سؤال ۱: تخصیص ذکر این چهار چیز (نفس و شفاعة و عدل و نصرت) در محل دفع مصیبت دارای چه حکمتی است؟

جواب: چونکه دفع عذاب در دنیا به همین چهار وسیله می‌باشد نه غیر لهذا اینها را به ذکر این مقام تخصیص فرمود. مثلاً شخصی در وقت هجوم مصائب دیگری را یا

---
۱. تفسیر قرطبی: ۱/ ۳۸۰.
۲. به تخریج ابن جریر و ابن منذر (در منثور: ۱/۶۸).
۳. روح المعانی: ۱/۲۵۱.

به زور و قدرت کمک می‌کند یا بدون زور و قدرت. و این بر دو قسم است: یا مفت و مجانی کمک می‌کند که این را «شفاعت» و سفارش می‌نامند، یا به دادن چیزی و آن هم دو قسم است: یا به دادن چیزی که بر ذمه‌ی او واجب بوده است به عینه مثل ادای وام یا مال غصب کرده. یا به دادن چیزی که عوض آن است این را «فدیه» و گرو و یرغمال گویند. پس چون این هر چهار در آخرت منفی‌اند نباید به اعتماد کسی یا چیزی دل بندد.[۱]

سؤال ۲: در نفی شفاعت و فدیه تأکید به هیچ ضمیری نفرمود پس در نفی نصرت چرا به «هُم» تأکید فرمود؟

جواب: برای اینکه تا فائده حصر دهد که عدم نصرت مخصوص به کفار است. اما مؤمنان را نصرت شامل حال می‌باشد.[۲]

سؤال ۳: به چه حکمت در اینجا قبول شفاعت را بر گرفتن فدیه مقدم فرمود و در آیه‌ی دیگر در همین سوره در این باره عکس آن فرموده است؟[۳]

جواب: بدین حکمت که چون انسان در مضیقه‌ای گیر می‌کند اولا به خویشاوندان و دوستان پناه می‌برد چون از آن طرف نومید می‌گردد به سفارش فردی معتمد سعی می‌کند و اگر این هم میسر نگردد، به فدیه می‌کوشد. و بعد از این در مرحله‌ی آخر دست به جنگ می‌زند که: «به تنگ آمد به جنگ آمد».

و گاهی چنین می‌شود که محبت مال، به فدیه اولاً نمی‌گذارد، لذا دست به سفارش می‌زند، چنانکه در آخر پاره مذکور است.[۴]

سؤال ۴: در مقام نفی شفاعت و نفی فدیه بر ضمیر مفرد اکتفا نموده و در مقام نفی نصرت ضمیر جمع آورده است. درین چه حکمت است؟

جواب: وجهش این است که نصرت را اجتماع لازم است که تنها یک شخص هیچ کس را نصرت نمی‌تواند داد بنابر همین نکته، اینجا ضمیر جمع آوردند و در موضع شفاعت و فدیه یک نفر هم کفایت می‌کند.[۵]

---

۱. ر.ک: تفسیر عزیزی: ۱/۲۲۱. ۲. همان.
۳. یعنی آیه: «و اتقوا یوماً لا تجزی نفسٌ عن نفسٍ شیئاً و لا یُقبل منها عدل و لا تنفعها شفاعة و لا هم یُنصرون» (۱۲۳)
۴. آیه‌ای که در پانوشت شماره‌ی ۳ نوشته‌ایم. ۵. همان.

سؤال ۵: این آیه به ظاهر دلالت می‌کند که هیچ نفس برای هیچ نفس شفاعت نمی‌کند با وجودی که همه اهل ملت اجماع دارند بر آنکه فی الجمله شفاعت واقع شدنی است چراکه اهل سنت برای اهل کبائر و صغائر معتقد شفاعت‌اند و معتزله هم در اهل صغائر قایل به ثبوت شفاعتند. آیات و احادیثی بسیار[1] در این مورد اثبات آن می‌کنند پس معنای این نفی کلی در اینجا چیست؟

جواب: نفی کلی شفاعت مخصوص به کفار است[2] یا که بدون اذن خداوند تعالی[3] نه مطلقاً. پس آیات و احادیث مثبت برای مسلمانان و به اذن الهی متعلق‌اند. آیات نفی مقید به کفار بوده و به عدم اذن الهی تعلق دارند.

وَ اِذْ نَجَّيْنٰكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ

و یاد کنید آن وقت را که نجات دادیم شما را از قوم فرعون رسانیدند شما را بدترین عذاب؛ ذبح می‌کردند

اَبْنَآءَكُمْ وَ يَسْتَحْيُونَ نِسَآئَكُمْ وَ فِي ذٰلِكُمْ بَلَآءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿۴۹﴾

پسران شما را و زنده می‌گذاشتند دختران شما را و در این عملِ فرعون با شما، از پروردگار شما امتحانی بزرگ بود ●

مفهوم کلی آیه: فرعون و فرعونیان، بنی اسرائیل را به بدترین نوع عذاب، معذّب ساختند و آن، کشتن فرزندان نرینه‌ی تازه متولد آنان بود. چون می‌ترسیدند مردی که تخت و موجودیت فرعون را محو می‌کند، در میان آنان وجود داشته باشد. به همین سبب کاری به نوزدان دختر نداشتند که البته این یک بلا و آزمایش بزرگ از طرف الله جل جلاله بر بنی‌اسرائیل بود که عاقبت آنان را در این آزمون خطرناک پیروز گردانید و فرعون را غرق و نابود.

---

۱. مثلاً آیه‌های: «ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له» (سبأ: ۲۳) و: «یومئذٍ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمٰن» (طٰه: ۱۰۹) و از احادیث مانند حدیث شفاعت که قبلاً ذکر گردید و حدیث: «شفاعتی لمن شهد ان لا الٰه الاّ الله مخلصاً ...» (مسند احمد) و حدیثی که در آن رسول‌الله مهمترین درخواستش را رب العالمین، شفاعت در قیامت گفت: (مسألتی شفاعةٌ لامّتیَ یوم القیامة - رواه احمد) و حدیث «شفاعتی لاهل الکبائر من امتی» (سنن ترمذی و ابن ماجه و مجمع الزوائد: ۳۷۴/۱ به بعد و ...).

۲. تفسیر قرطبی: ۳۷۹/۱.

۳. چنانکه از ظاهر آیه‌های مذکور در پانوشت شمارهٔ «۲» پیداست.

ربط و مناسبت

در این آیه دومین نعمت بزرگ اوتعالی بر بنی‌اسرائیل بیان شده است؛ نعمتی از قبیل نعمای دنیوی.

تفسیر و تبیین

وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ ... (۴۹)

این آیه معطوف بر آیه‌ی گذشته است و بر آن فعل «اذکروا» محذوفاً ملاحظه می‌شود. تقدیر آیه چنین است: «و اذکروا اذ نجیّناکم ...»

اذ نجیّناکم- در قراءتی این فعل «انجیناکم» و در قراءتی دیگر «انجینکم» آمده است. اما قراءت مشهور در این آیه، به همین صیغه‌ی مذکور است. خداوند متعال به بنی‌اسرائیل تذکر می‌دهد که یاد کنید این نعمت بزرگ الهی بر خودتان را که شما را از عذاب آل فرعون رهایی بخشید. این رهایی و نجات کدام و به چه قرار بود؟ در این باره بعداً مختصراً توضیح خواهیم داد؛ ان‌شاءالله تعالی.

من آل فرعون- منظور از آل فرعون، خود او همراه با تمام فرمانداران، عاملان، لشکریان و پیروان او هستند که دل خوشی از بنی‌اسرائیل نداشتند و با فرعون در اراده‌های شومش علیه بنی‌اسرائیل همگام و موافق بودند.

تحقیق لفظ «آل»

عرب در سخنان خود برای خانواده، پیروان، نزدیکان و نسل، دو لفظ «آل» و «اهل» را به کار می‌برد. سؤال این است که آیا این دو لفظ مترادف العمنا هستند یا فرقی میان آنها هست؟ در این مورد، از لغت‌شناسان اقوال متعددی وجود دارد.

خلاصه‌ی این سخنان مختلف به قرار زیر است:

- هر دو مترادف و دارای یک اصل هستند. همزه در «آل» بدلِ «ه» است که در «اهل» وجود دارد و اصل آن همان «اهل» بوده است. به دلیل تصغیر «آل» که «أُهیلِ» می‌شود. این سخن «نحاس» است.

- الف «آل» بدل از همزه است نه «واو» و در اصل «أءل» بوده است. [به خلاف قول سوم].

- با هم فرق دارند؛ هم معناً و هم اصلاً. «أهل» به نزدیکان نسبی و خویشاوندان گفته می‌شود و «آل» به کسی می‌گویند که انسان هنگام بروز مصائب، برای چاره‌جویی به او پناه می‌جوید و از کمک و رأی و پشتیبانی او استفاده می‌کند؛ مساویست که خویشاوند باشد یا بیگانه. اشتقاق «آل» از «اهل» درست نیست. بلکه همزه‌ی آن بدل از «واو» است که در اصلِ خویش داشته و «اَوَل» بوده است: «اَوَلَ، یؤل». به همین خاطر نزد کسانی و یونس نحوی شکل مصغّر آن «اُوَیل» است و ترادفی با «اهل» و «اُهَیل» ندارد.

- «اهل» مطلقاً به قریب و خویشاوند می‌گویند، خواه تابع و پیرو شخص باشد یا ازو تبعیت نکند. اما «آل» به قریبی می‌گویند که کاملاً پیرو و مطیع شخص است. لذا، «آل» از «اهل» اخصّ است. به همین معناست این فرموده‌ی رسول‌الله ﷺ: «کل تقيٍّ و نقيٍّ آلی»:[1] هر بنده‌ی متقی و پاکیزه آل من است. یعنی تابع و از گروه من است.

قول محقق این است که دو لفظ «آل» و «اهل» با هم فرق دارند. علاوه بر فرق‌هایی که در فوق به آنها اشاره شده است، فرق دیگر «آل» و «اهل» این است که «آل» برخلاف «اهل» به غیر ذوی العقول مضاف نمی‌شود. مثلاً نمی‌گویند «آل کوفه»، اما گفتن «اهل کوفه» درست است. ولی «اهل» هم به ذوی‌العقول اضافت می‌شود و هم به غیر ذوی‌العقول. فرق دیگر این که «آل» به اشخاص مؤنث اضافت نمی‌گردد و نمی‌گویند «آل‌فاطمه» یا «آل خدیجه». اما اضافت «اهل» به این اسامی درست است. جمع «آل»، «آلون» آمده است.[2]

اما به خاطر باید داشت که این فرق و امتیازها اغلبی هستند، نه کلّی و همیشگی. چون در کلام عرب، خلاف این موارد هم دیده می‌شود و حتی «آل» بدون اضافت هم استعمال می‌شود و عرب می‌گوید: «هم خیر آلٍ».

مولانا «موسی روحانی» رحمه‌الله در مورد وجوه فرق میان «آل» و «اهل» رساله‌ای مستقل نوشته است که قابل مطالعه است.[3]

---

۱. طبرانی در معجم اوسط این حدیث را از أنس رضی‌الله‌عنه بدین الفاظ آورده است: از آن حضرت پرسیدند: آل محمد چه کسانی هستند؟ فرمود: هر فرد تقی ... . (معجم اوسط: ۲/ حدیث شمارهٔ ۳۳۳۲).

۲. برای توضیح بیشتر، ر.ک: تفسیر قرطبی: ۳۸۲/۱ و ۳۸۳ + روح المعانی: ۲۵۳/۱ + رساله‌ی «موسی روحانی» (لطائف البال ...).

۳. این رساله که به زبان عربی نگارش یافته مسمّی به «لطائف البال فی الفروق بین الاهل و الآل» می‌باشد.

فرعون به چه معناست و که بود؟

فرعون به اتفاق مورّخان لقب است نه نام مخصوص یک شخص. این کلمه مأخوذ از «تفرعن الرّجل» است یعنی: تجبّروعتی (سرکشی و غرور کرد). چون پادشاهان مصر اغلب افرادی خودخواه و مغرور بودند، به تمام آنان فرعون (و به صیغه‌ی جمع: فراعنه) می‌گویند. پس فرعون لقب پادشاهان مصر در یک دوره‌ی خاص و مخصوص یک سلسله‌ی معین است. مانند کسری، قیصر، تُبّع، نجاشی و ... که همه القاب سلاسل سلطنتی ممالک دنیا بوده‌اند.

حالا این فرعون که در زمان حضرت موسی علیه‌السلام حکمرانی می‌کرد و خدا را منکر بود، چه کسی بود؟ از مورخان و محققان اقوال مختلفی ثبت شده است:

مقاتل قائل بود که نام او «قنطوس بن مصعب»[1] بود. وهب بن منبّه گفته است اهل تورات و انجیل متفقند بر این که نام او «قابوس»، کنیتش «ابو مرّه»، لقبش «فرعون» و از قبطی‌ها بود.[2] طبق تحقیقات جدید باستان‌شناسان نام فرعون غرق شده، «منفتاح» فرزند رامِسِس بوده است و این نظر مورّخان غربی، یونانی و مصر است. اینان می‌گویند: در سلسله‌ی فراعنه‌ی مصر دو شاه به نام «رامِسِس» وجود داشته است. یکی از آنان پدر «منفتاح» بود که «رامسس دوم» نامیده می‌شود و زمان کودکی حضرت موسی علیه‌السلام و ماجرای کشتن قبطی در زمان جوانی و فرارش از مصر مربوط به دوره‌ی حکومت او است. آنگاه که حضرت موسی علیه‌السلام قبطی را زد و او به سبب سیلی محکم او جان داد، «منفتاح» هنوز شاه نبود و در اجرای سلطه‌ی پدرش، معاون او بود. «منفتاح» منتظر فرصتی بود تا موسی علیه‌السلام را بیابد و ازو انتقام بگیرد. زمانی که آن حضرت علیه‌السلام به پیامبری رسید و به مصر آمد، رامسس دوم فوت کرده بود و زمان فوت او زمان رفتن موسی علیه‌السلام به مدین بود. در این هنگام که موسی علیه‌السلام از مدین به مصر آمد، «منفتاح» حکومت می‌کرد و هموست که ادعای خدایی کرد و با موسی علیه‌السلام به خصومت پرداخت و نوزادان بنی‌اسرائیل را سر به نیست می‌کرد.[3]

---

۱. البحر المحیط: ۱۹۳/۱.
۲. تفسیر کبیر: ۶۷/۴. و این تحقیق «ابن اثیر» نیز است. (ر.ک: الکامل فی التاریخ: ۱۲۶/۱).
۳. این تحقیقات مبتنی بر شواهد تاریخی و اشارات و تصریحات حک شده بر کتیبه‌های سنگی مقابر فراعنه است که

ابن اسحاق، نام او را «ولید بن مصعب» گفته است. مسعودی و اکثر مفسران هم نام او را «ولید بن مصعب بن زیّان» ذکر کرده‌اند.[۱]

به نظر من، نام او به عربی «ولید بن مصعب» بود که به یونانی «رامسس» و به زبان رومی «منفتاح» گفته شده است: این از قبیل اختلاف الفاظ است، نه اختلاف مسمّاها و اشخاص.

«رامسس دوم»، صد و پنجاه فرزند داشت که «منفتاح» یکی از آنان بود و بعد به جای پدرش بر تخت سلطنت نشست.[۲]

زمان سلطنت فراعنه و چگونگی به حکومت رسیدن آنان

فراعنه‌ی مصر قبل از میلاد مسیح علیه‌السلام، تا دو الیٰ سه هزار سال بر مصر حکومت راندند و بر ۳۱ خاندان و اقشار مصری تلسط داشتند. فرعونی که در زمان حضرت یوسف علیه‌السلام سلطان بود، به عربی «ریّان بن ولید» و به رومی «هیکوس» نامیده می‌شود که بعد به آن حضرت علیه‌السلام ایمان آورد. فرعون زمان حضرت موسی علیه‌السلام، از نسل او بود. سرانجام سلسله‌ی حکومتی فراعنه توسط «اسکندر ذوالقرنین» از بین رفت و نابود شد.

فرعونی که در زمان حضرت موسی علیه‌السلام حکم می‌راند، به گفته‌ی گروهی از خود قبطیان مصر بود و در میان آنها رشد کرد و به پادشاهی رسید. چنانکه قبلاً توارث سلطنت پدرش را بیان نمودیم. گروهی دیگر می‌گویند او از عمالقه‌ی شام بود و از آنجا به سرزمین مصر قدم نهاد.[۳]

عده‌ای دیگر از مورخان را نظر بر این است که ایرانی‌الاصل و از مردم اصطخر بود و طی حوادثی که جریان طولانی دارد به مصر آمد و کارش پا گرفت و به

توسط باستانشناسان کشف و به وسیله‌ی محقّقان غربی و مسلمانان توضیح و تبین شده‌اند. دانشمند محقق، «عبدالوهاب نجار» در کتاب «قصص الانبیاء» چکیده‌های ارزنده‌ای از این تحقیقات نقل نموده و مولانا «حفظ الرحمن سیو هاروی» نیز در «قصص القرآن» (جلد اول) عنایت فراوانی به آن نشان داده است.

۱. تفسیر کبیر: ۶۷/۴ + البحر المحیط: ۱۹۳/۱ + تفسیر قرطبی: ۳۸۳/۱ + ...

۲. عهد سلطنت «منفتاح» از ۱۲۹۲ تا ۱۲۲۵ قبل از میلاد بوده است (حفظ الرحمن سیوهاروی، قصص القرآن: ۳۶۱/۱).

۳. همان مراجع و منابع.

حکومت رسید.[1] مفتی «ابو سعود رومی» قصه‌اش را در تفسیر خود نقل کرده است.[2]

دریایی که فرعون را در کام خود بلعید

وقتی که بنی‌اسرائیل به رهبری حضرت موسی علیه‌السلام شبانه از مصر خارج شدند، راه شام را در پیش گرفتند. آنان از مصر به دو طریق می‌توانستند به شام بروند، یکی راه خشکی و دیگر راه دریا.

خواست خداوند متعال این بود که فرعون و همراهانش را که ادعای متبوعی و ریاست او را می‌کردند، در دریا غرق نماید. لذا، به پیامبرش دستور داد که به جانب دریا رهسپار گردد و از آنجا به مقصد پیش برود.

چون فرعون از موضوع فرار بنی‌اسرائیل آگهی یافت لشکری متشکل از یک میلیون و دویست هزار نفر و کاملاً مجهز به دنبال آنان بیرون رفت[3] تا قبل از اینکه از دسترس او خارج شوند، نابودشان گرداند.

از این طرف حضرت موسی علیه‌السلام مردمش را که جمعیتی ششصد هزار نفری ـ غیر از شمار زنان ـ را تشکیل می‌دادند،[4] به سوی دریا رهبری می‌کرد تا اینکه به دریا رسیدند. اما این کدام دریا بود؟

به نظر محقّقان این دریا، خلیجی بزرگ از دریای احمر [دریای سرخ] به نام «خلیج سوئز» است که به آن دریای قلزم می‌گفتند. به زبان انگلیسی به این دریا «ریدسی» [RED SEA] می‌گویند. دریای احمر در اصل انشعابی از دریای عرب (شمال اقیانوس هند) است که در جانب غرب آن مصر و در شرق آن، شبه جزیره‌ی عرب قرار دارد.[5]

---

۱. ر.ک: تفسیر قرطبی: ۳۸۳/۱.
۲. تفسیر ابی السعود: ۱۷۲/۱.
۳. تفسیر قرطبی: ۳۸۹/۱.
۴. قصص الانبياء (ابن کثیر): ۲۷۸/۲. و طبق قول برخی دیگر: یک میلیون و ششصد هزار نفر (ر.ک: البدایه و النهایة: ۳۱۵/۱). «ابن أثیر» جمعیت بنی اسرائیل را در آن هنگام ششصد و بیست هزار نفوس نوشته است. (الکامل: ۳٦/۱). شاید این رقم با اضافه‌ی شمار زنان است.
۵. دریای سرخ در جانب شمال خویش، به دو خلیج بزرگ منشعب می‌گردد که صحرای سینا را در خود گرفته‌اند؛ یکی «خلیج عقبه» در جانب شرق و دیگری «خلیج سوئز» در جانب غرب آن. عبور بنی اسرائیل از کم عرض‌ترین قسمت خلیج سوئز بوده است که سواحل «صفوان» در مصر را به سواحل «سور» در شبه جزیره‌ی سینا نزدیک می‌کند. شناسایی این مسیر تاریخی در نقشه‌ها به سادگی صورت می‌گیرد.

بنابراین، دریایی که فرعون و تمام همراهانش در آن غرق شدند، دریای قلزم بود. وقتی که بنی‌اسرائیل بر ساحل دریا قرار گرفتند، به موسی علیه‌السلام وحی شد که عصایش را به دریا بزند. چون عصا بر سطح دریا فرود آمد، دریا هیبت ناک از هم باز شد و از دو طرف شکاف عمیقش امواج به بالا کشیده شدند و سطح زمین نمایان شد. قبل از اینکه فرعون به بنی‌اسرائیل دست یابد، آنان به سلامت از دریا عبور کردند. فرعون هم به تبعیت آنان قدم بر خشکی ایجاد شده در کف دریا نهاد. اما چون او و همراهانش به میانه‌ی راه رسیدند، به امر پروردگار جهان‌ها امواج سر به فلک کشیده‌ی دو طرف به هم دوخته شد و فرعون و همراهانش در آن غرق شدند. این قسمت از ماجرای بنی‌اسرائیل در آیه‌ی بعد بیان شده است.

این واقعه، در قرآن به کرّات ذکر شده است. در سوره‌های دیگری بیان مفصل این قصه هست که ان‌شاءالله در همان جاها بیان خواهیم کرد.

یسومونکم سوء العذاب- «یسوم» از «سام یسوم» به معنی طلب و رفتن به دنبال چیزی است. «سائمه» از همین ماده است و به حیوانی می‌گویند که خودش در صحرا و بیابان برای چریدن به جستجوی علف می‌گردد. «مساومه» نیز همین طور. می‌گویند: «ساوم فی البیع: مطالبه‌ی بیع کرد.»

«سوء العذاب» یعنی أَفْزَعُ العذاب و اشدُّه: دردناک‌ترین و شدیدترین عذاب. می‌فرماید آل فرعون در جستجوی تعذیب شما به بدترین عذابها بودند و از آن عذاب‌ها یکی موردی است که در دنباله‌ی این جمله آمده است:

یذبّحون ابناکم و یستحیون نسائکم- فرزندان مذکر شما را می‌کشتند و دخترانتان را زنده نگه می‌داشتند.[۱] «یستحیون» یعنی «یَسْتَبقُوْنَ»: باقی می‌گذاشتند، دختران را نمی‌کشتند و از آنان زنان برای خدمت و کلفتی در خانه‌هایشان استفاده می‌کردند.

و این فقط یک عذاب بود که شدیدتر بود. آزار و تحمیل‌های طاقت‌فرسای

---

۱. چون فرعون خواب دیده بود: آتشی از جانب بیت‌المقدس به مصر آمد و تمام خانه‌های مصر و جمیع قبطی‌ها را به آتش کشید، اما به بنی‌اسرائیل لطمه‌ای وارد نکرد. کاهنان در تعبیر این رؤیا به او گفته بودند که بزودی مولودی از بنی‌اسرائیل پیدا خواهد شد که سلطنت و حکومت فرعون به دست او نابود می‌گردد بود: (ابن کثیر، قصص الانبیاء: ۲۳۸/۲).

دیگری هم بر بنی‌اسرائیل روا می‌داشتند. از جمله: گماشتن آنان در سخت‌ترین کارها، بنای کاخ‌های عظیم، سفارت و قاصدی به جاهای دور و خطرناک، خدمت در خانه‌های قبطیان که حداقل در هر خانه‌ای دو نفر از بنی‌اسرائیل خدمت می‌کردند، کشت مزارع، حمّالی، بافتن و دوختن البسه، پنبه‌بافی و ...

خداوند رحیم، با ارسال حضرت موسی علیه‌السلام بر آنان رحم فرمود و از دست مظالم فرعون نجاتشان داد.

و فی ذالکم بلاءٌ من ربکم عظیم- مشارالیه «ذالکم» دو چیز می‌تواند باشد. یکی «سوء العذاب» و دیگری نجات (که از انجیناکم مفهوم می‌گردد). اما توجیه اول راجح است. یعنی در این عذاب شدید برای شما امتحان و آزمون بزرگی در نظر گرفته بودیم و بعد شما را به بزرگترین نعمت که رهایی از این عذاب بود، ممنون ساختیم تا قدر بشناسید. «بلاء» به معنی امتحان است و گاهی به معنی نعمت هم می‌آید. معنا در هر دو صورت ظاهر و واضح است.

چنانکه ظاهر است، خطاب به بنی اسرائیل زمان حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وسلم است، در حالی که آنان مبتلای این عذاب و یا برخوردار از این نعمت نبودند. این سؤالی ایجاد نمی‌کند. چون همانطور که گفته بودیم عذاب و نعمت آباء و اجداد به هر صورت در نسل آنان هم ملاحظه و بدانها منسوب می‌شود.

وَ اِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَاَنْجَيْنَاكُمْ وَ اَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ اَنْتُمْ

و یاد کنید آن زمان را که شکافتیم برای شما دریا را. پس نجات دادیم شما را و غرق کردیم فرعون و قومش را و

تَنْظُرُوْنَ ﴿۵۰﴾

شما مشاهده می‌کردید

مفهوم کلی آیه: در این آیه همان موضوع شکافته شدن دریا به امر پروردگار قدیر و نجات بنی‌اسرائیل و غرق شدن فرعون و آل اوست که در ضمن مباحث آیه‌ی قبل بیان شد.

ربط و مناسبت

سلسله‌ی بیان تذکیر به نعماء الله برای بنی‌اسرائیل و دنباله‌ی بیان قبلی است و مانند آیه‌ی قبل ذکر نعمتی از نعمت‌های دنیوی بنی‌اسرائیل است و این سومین نعمت است که در این سلسله بیان الهی موردِ تذکر قرار گرفته است.

تفسیر و تبیین

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ... (۵۰)

آیه عطف بر ماقبل خویش و از قبیل عطف جمله بر جمله است.

و اذ فرقنا بکم البحر- و یاد کنید آن وقت را که شکافتیم دریا را برای شما. «فَرق»: در لغت به معنی «الفصل بین الشیئین» است. یعنی جدایی انداختن در میان دو چیز. «فَرَق» در اصل یک فعل لازم است نه متعدی. در اینجا چون متضمن مفهوم «شقّ» و پاره کردن است، متعدی به «البحر» شده است. با در نظر گرفتن این مفهوم، آیه چنین می‌شود: «و اذ شققنابکم البحر» یعنی: شققناه و فصّلنا بین بعضه و بعضه لاجلکم و سبب انجائکم: پاره کردیمش و جدا کردیم قسمتی از آن را از قسمت دیگر برای شما و نجات شما.

نحویان در مورد تعیین نوعیت «ب» در «بکم» سه نظر دارند: گروهی آن را سببیه، به منزله‌ی «لام» دانسته‌اند یعنی: لا جلکم یا: لکم[1]. در این صورت سؤال پیش می‌آید که پس چرا به جای «بکم»، نفرمود: «لکم»؟

امام «دامغانی» رحمه‌الله در جواب گفته است که قاعده‌ی کلام عرب است اینکه، اگر کاری برای شخص زنده انجام داده شود، در آنجا برای بیان این مطلب «ل» به کار می‌برند. مثلاً می‌گویند: غضبتُ لزیدٍ: برای زید یا به سبب زید خشمگین شدم. و اگر کاری برای شخص مرده‌ای انجام گرفته بدین معنا که برای او کاری در زندگی‌اش شده و بعد فوت کرده، «ب» می‌آورند. مثلاً در همین مثال اگر زید مرده باشد، می‌گویند: «غضبت بزیدٍ».[2] و این قاعده برای ایجاد فرق میان حی و میت است. در

---

۱. زاد المسیر: ۷۸/۱. ۲. روح المعانی: ۲۵۵/۱.

این آیه نیز چون نعمت خداوندی بر آبا و اسلاف گذشته‌ی مخاطبین (بنی اسرائیل زمان رسول‌الله ﷺ) ظاهر شده بود و باز هم بنا به قاعده، احسان بر آبای مردم، احسان بر خود آنان است، «بکم» فرموده است. در هر تغییر قرآن، یک حکمت نهفته است و این مورد نیز از همین موارد حکمت آمیز است.

گروهی دیگر «ب» را برای «استعانت» گفته‌اند. «و اذ فرقنا بکم البحر» یعنی: وقتی که به رفتن شما دریا را از هم شکافتیم.[1] به این معنا، مفهوم استعانت، استعاره تبعی از آلت و سبب است. برخی دیگر آن را «سببیه» گفته‌اند.[2] یعنی: وقتی که به سبب رفتن شما دریا را شکافتیم. اما این توجیه وفق نمی‌خورد. چون مستلزم این مفهوم است که اول بنی‌اسرائیل قدم به دریا گذاشت و بعد دریا به سبب قدم نهادن آنان از هم باز شد، در حالی که اینطور نیست. اول دریا باز شد و بعد آنان عبور کردند. به دلیل آیه‌ی «فاوحینا الیٰ موسی اَنِ اضرب بعصاک البحر فانفلق فکان کلّ فرقٍ کالطود العظیم» [شعراء: ۶۳] :

آنگاه وحی نمودیم به موسی که بزن با عصایت به دریا پس دریا از هم شکافت و هر قسمت آن مانند کوه بزرگ برافراشته شد.

بعضی دیگر «ب» را برای «مجاورت» و «ملابست» دانسته‌اند. یعنی وقتی که شکافتیم دریا را به همراه شما. در این صورت ملابست عقلی است به توجیه ملابست نصرت الهی با بنی‌اسرائیل. پس «بکم» به معنی «ملابساًلکم نصرتنا» یا «حافظاً لکم نصرتنا» است.[3]

«بحر» لفظاً به وسعت و گشادگی می‌گویند. عرب به دریا که وسیع و دارای آب فراوان است، «بحر» می‌گویند. مساویست که شور باشد یا شیرین چنانکه در قرآن آمده است: «مرج البحرین یلتقیان» [رحمن: ۱۹] که دو دریای شور و شیرین منظور می‌باشد. «بحره» به معنی قریه است و نزد بعضی «بحرِ» به معنی شقّ می‌آید و از همین ماده است «بَحیره»؛ حیوانی که گوشش را پاره می‌کنند.

این نکته را هم بدانید که دریا برای بنی‌اسرائیل به صورت یک خط راست و مستقیم از هم شکافت، نه به صورت کج و یا قوس مانند.

---

۱. یعنی: همانطور که به جلو می‌رفتید، ما دریا را از هم باز می‌کردیم (تفسیر بغوی: ۲۸۴/۱ + تفسیر کبیر: ۷۰/۳).
۲. همان منابع. ۳. روح المعانی: ۲۵۵/۱.

فانجیناکم- در این عبارت یک جمله‌ی محذوف وجود دارد که با در نظر گرفتن آن، آیه چنین تفسیر می‌شود: «و اذ فرقنابکم البحر و تبعکم فرعون و جنوده فی تقحّمه فانجیناکم من الغرق (یا) من ادراک فرعون و آله (یا) ممّا تکرهون».[1]

و اغرقنا آل فرعون- یعنی شما را از دستِ فرعون نجات بخشیدیم و آل فرعون را در دریا غرق نمودیم. «آل فرعون» کنایه از خود فرعون و تمام همراهان اوست. چنانکه در بسیاری جاها کل بدون استثنای بعضی از افراد آن، به کار برده می‌شود. مانند بنی‌آدم که در آن هم حضرت آدم علیه‌السلام ملحوظ است و هم ابنای او تا قیامت. پس این سؤال پیش نمی‌آید که آیا فقط آل فرعون غرق شدند و خود فرعون در بین آنان نبود؟

در آیه‌ای دیگر به تصریح آمده که خداوند متعال فرعون را هم غرق ساخت: «... **فاغرقناه و من معه جمیعاً**» [اسرا: ۱۰۳]: پس غرق نمود او (فرعون) و همه‌ی همراهانش را.[2]

معجزه‌ای با دو بُعد متفاوت

از هم شکافتن دریا، معجزه‌ای بزرگ بود که خداوند قادر به دست پیامبر خویش حضرت موسی علیه‌السلام ظاهر کرد. همین دریا برای بنی‌اسرائیل موجب نجات و برای آل فرعون وسیله‌ی نابودی قرار گرفت و این یک کرشمه‌ی عجیب از خلاقیت و قدرت کامله‌ی خداوند متعال است. خداوند متعال به بنی‌اسرائیل می‌فهماند که از هم شکافته شدن دریا نعمتی بود برای شما و به هم پیوستن آن، عذابی نابود کننده برای فرعون و همراهانش. پس در یک پدیده، جمع بین الضدین کردیم. در همین مورد یک سؤال پیش می‌آید:

سؤال: قاعدتاً هر معذَّب با نوع عذاب خویش و نیز هر نعمت یافته‌ای با نعمتِ خود حتماً مناسبتی دارد. در این معجزه، نجات بنی‌اسرائیل به وسیله‌ی دریا به عنوان نعمت چه مناسبتی با خود دریا دارد و نیز مناسبت میان هلاکی قوم فرعون در دریا با

---

۱. همان.

۲. بنا به روایات صحیح روز پیروزی موسی علیه‌السلام بر فرعون (روز غرق شدن فرعون و رهایی بنی‌اسرائیل)، عاشوراء بوده است و به همین سبب این روز نزد یهود مبارک است و در آن روزه می‌گیرند. (صحیحین و سایر صحاح).

خود آنان چیست؟

جواب: این مناسبت در این معجزه هم برقرار است. بدین توضیح: نبی بزرگ بنی‌اسرائیل حضرت موسی علیه‌السلام در زمان طفلی که در شُرف قتل توسط مأموران فرعون قرار داشت، توسط دریا از چنگ فرعون رهایی یافت. به طوری که قصه‌اش معروف است. از آنجایی که هرامّت حتماً نصیبی از فیوضات و معجزات پیامبر خویش و نعمت‌های او دارد، خداوند متعال بنی‌اسرائیل را هم به سبب دریا نجات داد.

اما فرعون چون اطفال بنی‌اسرائیل را هلاک کرده بود، خداوند متعال هم او را در دریا هلاک کرد تا در عوض ذبح اطفال که تعجیل موت آنان بود، غرق، موت خفه‌کننده و کندی باشد برای فرعون. یا بدین مناسبت که فرعون تمام پدیده‌ها را در اختیار و تصرف و برای خویش می‌پنداشت و حتی گفته بود که این نهرها ـ که نیل هم جزو آنها بود ـ برای من و به أمر من در زیر قصه‌های من و تحت حکمرانی من جاری هستند: «و هذه الانهر تجری من تحتی» [زخرف: ۵۱]. خداوند منتقم هم دریا را باعث نابودی او قرار داد تا همه بدانند هیچ مالکیتی بر آنها به انسان تعلق نمی‌گیرد. و یا بدین مناسبت است که بفهمند چیزی که سبب نجات و حیات است (یعنی آب)، اگر خداوند قادر بخواهد، آن را سبب هلاک و تباهی هم می‌گرداند. مالکیت و ربوبیت فقط برازنده‌ای اله العالمین است نه کسی دیگر.

شاعر می‌گوید:

الی الماء یسعی من یغص بلقمه الی این یسعی من یغص بماءٍ؟

یعنی: کسی که لقمه‌ای در حلقش گیر کند، از آب کمک می‌گیرد، اما اگر یکی در حلقش آب گیر کند، از چه چیزی کمک بگیرد؟

و انتم تنظرون- «واو» حالیه است. یعنی (نجات دادیم شما را از دریا و غرق کردیم آل‌فرعون را در آن،) در حالی که شما نظاره گر بودید و مشاهده می‌کردید. «انتم» مجاز از آبای بنی‌اسرائیل زمان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم است که همراه حضرت موسی علیه‌السلام بودند. در مورد معنی دقیق «تنظرون»، توجیهات عدیده‌ای وجود دارد، بدین قرار:

- «نظر» در اینجا به معنی «علم» است. «تنظرون» یعنی: «تعلمون». معنا این که،

نسبت به این نجات خودتان و نابودی فرعون علم و یقین کامل پیدا کردید و برایتان در این رویداد هیچ محل شک و شبهه نبود.

- مراد از «نظر»، دید ظاهری چشم است. یعنی در حالی که شما با چشمان خود این پدیده (شکافته شدن دریا، عبوَر خودتان از آن و غرق شدن آل فرعون در آن) را مشاهده می‌کردید.

- یعنی در حالی که همدیگر را می‌دیدید و به هم نگاه می‌کردید. (وقتی که عصا به دریا اصابت نمود، دریا از دوازده جا شکاف برداشت و دوازده راه در کف دریا برای دسته‌های دوازده‌گانه‌ی بنی‌اسرائیل نمودار شد و آنان طوری در راههای خود عبور می‌کردند که همدیگر را می‌دیدند و حایل‌های آب مابین راهها مانع از مشاهده‌ی همدیگر نبود، بلکه به قدرت خداوند ذوالجلال دارای سوراخ‌های زیاد و به صورت دیواره‌های دریچه‌دار کشیده شدند.

- «نظر» مجاز از «قرب» است. «و انتم تنظرون» یعنی «و انتم تقربون»: در حالی که شما نزدیک یکدیگر بودید. در کلام عرب رؤیت مجازاً به معنی قرب هم می‌آید. مثلاً در این شعر که می‌گوید:

انت منّی بمرایً و مسمع. یعنی انت منّی قریبٌ

- «نظر» به معنی عبرت و پند است. یعنی در حالی که با دیدن این معجزه‌ی بزرگ پند گرفتید.[1]

به نظر جمهور، توجیه دوم در این آیه، معتبر است. یعنی «تنظرون» به معنی حقیقی و ظاهری خویش است که همانا مشاهده و دیدن با چشم است.

نقل شده است که پیرزنی از بنی‌اسرائیل که فرعون سه پسرش را کشته بود، عهد کرده بود که اگر فرعون بمیرد و او زنده بماند و به جسد فرعون دسترسی داشته باشد، ریشهایش را از بیخ می‌کند. وقتی که بنی‌اسرائیل از دریا به سلامت عبور کردند، پیرزن در جای خود ایستاد و غرق شدن فرعون و لشکر او را تماشا می‌کرد. چون جسد فرعون به ساحل افکنده شد، پیرزن خودش را به آن رساند و ریشهایش را که

---

۱. ر.ک: البحر المحیط: ۱۹۸/۱ + روح المعانی: ۲۵۶/۱ + ...

مرصّع به جواهر و یاقوت‌ها بودند، از بیخ کند و جواهر و یاقوت‌ها را برای خود برداشت و رهسپار مسیر قومش شد.[۱]

وَ إِذْ وٰاعَدْنٰا مُوسىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَنْتُمْ
و یاد کنید زمانی را که وعده دادیم موسی را چهل شب. پس گرفتید شما گوساله را (اله) بعد از رفتن او و شما

ظٰالِمُونَ ﴿۵۱﴾ ثُمَّ عَفَوْنٰا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿۵۲﴾
ظالم هستید ● پس در گذر کردیم جرم شما را از شما بعد از آن، باشد که شکرگزاری کنید ●

مفهوم کلی آیه: وقتی که بنی‌اسرائیل در وادی «تیه» در صحرای سینا به سر می‌بردند، در همین ایام خداوند متعال حضرت موسی علیه‌السلام را برای انزال و ارائه‌ی کتاب آسمانی به کوه طور فراخواند و وعده بر این قرار گرفت که موسی علیه‌السلام سی روز روزه بگیرد و بعد به کوه طور برای مکالمه با الله جل جلاله و أخذ کتاب برود. از این طرف وقتی که آن حضرت علیه‌السلام به کوه طور رفت، بعضی از مردم به تحریک «موسی سامری» به گوساله‌پرستی روی آوردند ولی بعد مورد تهدید شدید حضرت موسی علیه‌السلام و غضب الله جل جلاله قرار گرفتند و سرانجام خداوند متعال آنان را بخشید تا شاید بندگان شکرگذاری شوند و دیگر دست به آن کار مشرکانه نزنند.

ربط و مناسبت

دنباله‌ی بیان قبل و تذکیر نعمتی دیگر است که به ترتیب، چهارمین نعمت می‌باشد. ماجرای عفو بنی‌اسرائیل و چگونگی آن، در دو آیه‌ی بعد آمده است که ان‌شاءالله خواهیم خواند.

تفسیر و تبیین

وَ إِذْ وٰاعَدْنٰا مُوسىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ... (۵۱)

اولین مرتبه‌ای که حضرت موسی علیه‌السلام در کوه طور با خداوند قدوس به مکالمه

۱. این حکایت به نوعی دیگر نیز نقل شده است. (ر.ک: تفسیر عزیزی: ۱/۲۳۷).

پرداخت، زمانی بود که از مدین برگشته بود و در همان جا شب به نبوّت رسید و این دومین بار بود که آن حضرت علیه‌السلام به کوه طور می‌رود. در این مرتبه حضرت موسی علیه‌السلام برای اخذ کتاب الهی (تورات) همراه با عده‌ای از میان قوم رهسپار آن مکان شد. هر یک از این سفرهای آن حضرت در سوره‌های دیگری از قرآن مفصلاً و مستقلاً بیان شده‌اند که به موقع خواهیم خواند. (ان‌شاءالله).[1]

و اذ واعدنا موسی- در اصل: واذکروا اذ واعدنا ... است. یعنی: یاد کنید همچنین آن هنگام را که با موسی وعده کردیم ... .

شخصیت حضرت موسی علیه‌السلام در یک سخن مختصر

«موسی» یک اسم عجمی است و به دو علتِ علمیت و عجمه، غیرمنصرف است. نزد بعضی این اسم مرکب از دو لفظ «مو» و «شی» است. «مو» به معنی آب و «شی» به معنی درخت است و «موشی» به درختی می‌گویند که در آب قرار دارد.[2] این کلمه در عربی، «موسی» تلفظ می‌شود.[3]

حضرت «موسی» علیه‌السلام از پیامبران اوالعزم خداوند متعال است و از نظر درجه و رتبه، نزد بعضی پس از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم قرار دارد. (نزد بعضی حضرت ابراهیم علیه‌السلام و نزد برخی دیگر حضرت عیسی علیه‌السلام نفر دوم است. البته در این حرفی نیست به اعتبار تحمل مشقات قوم و برداشت مصائب، مشابه‌ترین پیامبر به رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم ، حضرت موسی علیه‌السلام است. همچنین فرعون او با فرعون این امت (ابوجهل) شباهت کامل داشت. «تورات» هم در جامعیت با قرآن شبیه است و معجزات او هم مانند معجزات رسول اسلام بیشتر از معجزات پیامبران دیگر بودند.

حضرت موسی علیه‌السلام ۲۵۰ سال بعد از وفات حضرت ابراهیم علیه‌السلام متولد شد و هنگامی که وفات نمود، ۱۲۰ سال عمر داشت. ایشان در میدان «تیه» رحلت نمود و

---

۱. ماجراهای بنی‌اسرائیل و تذکره‌ی حضرت موسی و هارون علیهماالسلام به طور کلی در بیش از سی سوره‌ی قرآن وجود دارد که مفصل‌تر از همه در سوره‌های بقره، اعراف و مائده آمده است.

۲. و چون درباریان فرعون، موسی علیه‌السلام را در صندوقی که داخل آب و زیر درختان بود پیدا کردند، او را «موشی» نامیدند.

۳. سلیمان بن عمر عجیلی شافعی، الفتوحات الالهیة (شرح تفسیر بیضاوی): ۵۲/۱ + ...

نزدیک تپه ریگی سرخ دفن شد.[۱]

حضرت موسی علیه‌السلام کثیر الذکرترین پیامبر در قرآن است. ذکر او و برادرش حضرت هارون علیه‌السلام در ۳۸ سوره در ۵۱۴ آیه آمده است. در این آیه‌ها ذکر حضرت هارون علیه‌السلام به تنهایی ۱۴ مرتبه آمده است. اسم موسی و هارون علیهما‌السلام در ۱۳۰ آیه و نزد بعضی در ۱۲۱ آیه با هم ذکر شده است.

نسب این پیامبر بزرگ خدا، بدین قرار است:

موسی بن عمران بن یصهر بن قاهث بن لاوی بن یعقوب علیه‌السلام بن اسحاق علیه‌السلام بن ابراهیم علیه‌السلام [۲] عده‌ای نسب آن حضرت علیه‌السلام را چنین نوشته‌اند: موسی بن عمران بن قاهث (نزد بعضی قاهت) بن عازر بن لاوی بن یعقوب علیه‌السلام .[۳] اما صحیح‌تر، قول اول است. اسم مادرش طبق صحیح‌ترین قول از اقوال مختلف «یوکابد» بود.[۴]

اربعین لیلة- قبل از اینکه حضرت موسی علیه‌السلام به کوه طور برود، سی روز، روزه نگه‌داشت. چون سی روز تکمیل شد، برای ازاله‌ی بوی دهنش مسواک زد. به او وحی شد که بوی دهنت نزد ما بسیار محبوب بود. ده روز دیگر روزه نگهدار تا بو عود کند.[۵] حضرت موسی علیه‌السلام ده روز دیگر هم روزه نگهداشت که بدین ترتیب چهل روز، تکمیل شد.[۶] در آیه‌ی سوره‌ی «اعراف» همین مطلب آمده است: «و واعدنا موسی ثلاثین لیلةً و اتممناها بعشرٍ فتمّ میقات ربّهِ اربعین لیلةً» [اعراف: ۱۴۲]. در آیه‌ی مورد بحث، به طور اجمال اربعین لیلة آمده است.

«اربعین» مفعول‌به است و مضاف آن محذوف است: و اذ واعدنا موسی اِعطاء اربعین لیلةً. نزد بعضی ظرف مستقرّ و صفت مفعول محذوف است: و اذ واعدنا موسی.

---

۱. صحیح بخاری، به روایت ابوهریره رضی‌الله‌عنه

۲. تفسیر کبیر: ۷۴/۴ + قصص الانبیاء (نجار): ۱۵۶ + تفسیر غرائب القرآن: ۲۸٦/۱.

۳. ابن کثیر، قصص الانبیاء: ۲۳۷/۲.

۴. راجع به مادر حضرت موسی علیه‌السلام این اسامی ثبت کتابها شده است: یوخابد (ابن اثیر در «الکامل فی التاریخ»: ۱۲٦/۱)، ایارخا یا ایاذخت (ابن کثیر در «البدایة و النهایة»: ۲۳۹/۱ به نقل از سهیلی)، لوخابنت هاند بن لاوا بن یعقوب علیه‌السلام (قرطبی در «تفسیر»: به نقل از ثعلبی)، به قول اهل کتاب: یوخابث بنت لاوی بن لاوی (معارف ابن قیتبه) و یوحاند بنت لاوی (ابن خلدون در «تاریخ انبیاء»: ۱/ باب دوازدهم).

۵. تفاسیر متداول (روح المعانی، نسفی، بیضاوی و ...) + قصص الانبیاء (ابن کثیر): ۲۹۵/۲.

٦. این روزها عبارت بودند از: سی روز کامل ماه ذی قعده و ده روز از ماه ذی حجه. (فتوحات الهیه: ۵۲/۱ + در منثور: ٦۸/۱ + ...).

امراً کائناً فی اربعین. بعضی مفعول مطلق گفته‌اند: «و اذ واعدنا موسی مواعدةً اربعین لیلةً».

سؤال: روزه در روز تحقق پیدا می‌کند، نه در شب. چرا در این آیه، به جای اربعین یوماً، اربعین لیلة آمده است؟

جواب: شبِ هر روز همیشه از روز مقدم است. روشنی بعد از تاریکی نمایان می‌شود.

در این آیه بنا به تقدّم زمانی شب، آن را در ذکر مقدم فرموده است.

بعضی جواب داده‌اند: چون حساب در نزد عرب بیشتر از شب و به معیار قمر سنجیده می‌شود، برای صوم، لیل را ذکر فرمود.

برخی دیگر گفته‌اند: ذکر لیل اشاره به این است که حضرت موسی علیه‌السلام نه تنها چهل روز، بلکه چهل شبانه‌روز بدون افطار روزه کرد.[1]

ثم اتّخذتم العجل من بعده- وقتی که حضرت موسی علیه‌السلام به طور رفت، یکی از میان قومش که قرآن او را به نام «سامری» ذکر کرده است (فاضلّهم السامری ـ طه: ۸۵)، بنی‌اسرائیل را فریب داد و آنان را به گوساله‌پرستی واداشت.[2] قصه‌ی این رویداد در سوره‌های دیگر مفصل آمده است. چنانکه نقل کرده‌اند، تعداد بنی‌اسرائیل در آن هنگام ششصد هزار نفر بود.[3] از میان آنان فقط دوازده هزار و طبق قولی هفتاد هزار نفر ـ علاوه بر حضرت هارون علیه‌السلام ـ حاضر نشدند گوساله‌ی سامری را بپرستند. بقیه همه به پرستش گوساله روی آوردند.[4]

و انتم ظالمون- خداوند متعال خاطرنشان می‌سازد که شما بنی‌اسرائیل مرتکب اینکار شدید در حالی که ظالم بودید و قدر نشناختید. آنان علیرغم مخالفت‌های حضرت هارون علیه‌السلام که نائب حضرت موسی علیه‌السلام بود و با وجود تبلیغات دلسوزانه‌ی او و پیروانش، ازو حرف شنوی نکردند و همچنان در کارشان مشغول شدند.

چنانکه از معنی آیه ظاهر شد، «ثمّ» برای تراخی و بیانگر بعدیت گوساله‌پرستی از

---

۱. ر.ک: البحر المحیط: ۱۹۹/۱ + روح المعانی: ۲۵۷ + ...
۲. و این موضوع بیست روز بعد از سپری شدن سفر حضرت موسی علیه‌السلام به کوه طور، اتفاق افتاد. (صفوة التفاسیر صابونی: ۸۱۲/۲).
۳. ابن کثیر، قصص الانبیاء: ۲۷۸/۲ .
۴. روح المعانی: ۲۵۸/۱.

رفتن حضرت موسی علیه‌السلام به کوه طور است. «ثم اتّخذتم العجل»، یعنی: الٰهاً. (سپس گوساله را به منزله‌ی خدا گرفتید ...).

انگیزه‌ی گوساله‌پرستی قوم علیه‌السلام در اصل بدین قرار بود: وقتی آنان از دریا عبور نمودند، مدتها بعد از اینکه در میدان «تیه» زندگی کردند، قومی را دیدند که گوساله‌ای می‌پرستیدند. چون ساده‌لوح و زود فریب بودند، از آن حضرت تقاضا کردند که برای آنان هم خدایی مثل خدای آن قوم تجویز کند! این حماقت کودکانه‌ی بنی‌اسرائیل، حضرت موسی علیه‌السلام را کاملاً منفعل و ناراحت کرد و بدیشان نعمت‌های خداوند را یادآوری کرد تا شاید دست از این تقاضای کفرآمیز بردارند. این واقعه در سوره‌ی دیگر چنین بیان شده است: «فلما جاوزنا ببنی‌اسرائیل البحر فاتو علی قوم یعکفون علی اصنامٍ لهم قالوا یٰموسیٰ اجعل لنا الٰهاً کما لهم اٰلِهةٌ. قال انکم قومٌ تجهلون» [اعراف: ۱۳۸].

ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَالِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۵۲)

در این آیه موضوع بخشیده شدن بنی‌اسرائیل به میان آمده است. که نعمت پنجم خداوند متعال است. این نکته لازم به یادآوری است که چون مقصود قرآن از تاریخ و قصص محض بیان کردن ماجراها و حوادث گذشته نیست، بلکه بیان حکمت و عبرت‌ها و درس‌ها و نکته‌های اخلاقی و انسانی است، از این وجه در بسیاری از جاها رشته‌ی تسلسل و ردیف معهود را به هم می‌زند و با تقدیم و تأخیر، مطالب را عنوان می‌کند. در اینجا نیز عیناً این وضع پیش آمده است ـ موضوع عفوِ بنی‌اسرائیل به صورت کاملتر در دو آیه‌ی بعد آمده است و اضافه بر این، هنوز بیان حوادث کوه طور تمام نشده و در آیه‌ی بعد این مطلب دنبال شدهِ است. در واقع پس از آن ماجرا و بعد از سفر سوم حضرت موسی علیه‌السلام به کوه طور است که آنان مورد عفو قرار می‌گیرند؛ موضوعی که در این ایه به آن اشاره شده است. بنی‌اسرائیل مورد عفو قرار می‌گیرند.

خلاصه اگر بخواهیم ترتیب اصلی این ماجرا را در ذهن بیاوریم، این آیه را باید پس از آیه‌ی بعد، یعنی «و اذ قال موسی لقومه یٰقوم انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل

فتوبوا الیٰ بارئکم ...» قرار دهیم.

«عفو» به محو کردن و از بین بردن چیزی می‌گویند و در اصل مأخوذ از «عفَته البحر»، می‌باشد. عرب می‌گوید: عفاها الریح: باد آن را فرسود و از بین برد. همچنین: عفت الدار: خانه نابود شد.

فرق میان «عفو» و «مغفرت» در این است که اگر خطایی کلاً معاف شود و هیچگاه در مورد آن از شخص بازخواستی صورت نگیرد، به آن «عفو» می‌گویند و اگر خطایی در وقت محاسبه ظاهر شود ولی بدون اثر بماند و بخشیده شود، به آن مغفرت می‌گویند. پس «عفو» گناه را قبل از محاسبه از بین می‌برد ولی «مغفرت» گناه را در وقت محاسبه نابود می‌کند و بنابراین «عفو» از «مغفرت» اوسع است.

سامری و گوساله‌اش

موضوع «سامری» از مباحث تاریخی مهم قرآن است و مفسران درباره‌ی این که این «سامری» در اصل که بود؟ چگونه گوساله درست کرد؟ چطور بنی‌اسرائیل را به پرستش آن دعوت و تشویق نمود؟ و با استفاده از چه فنی این مجسمه‌ی طلایی را به صدا واداشت؟ سخن‌ها گفته‌اند. در اینجا در مورد هر یک از این مطالب، چکیده‌هایی از این گفته‌ها را متذکر می‌شویم.

سامری چه کسی بود؟ «سامری» یکی از منافقان امت حضرت موسی علیه‌السلام بود. ظاهراً به آن حضرت علیه‌السلام ایمان آورده بود، ولی در دل او را قبول نداشت و پیوسته در صدد فریب دادن بنی‌اسرائیل بود تا به نحوی آنان را از توحید به شرکت بکشاند. معمولاً دو منافق بزرگ زمان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله یعنی «عبدالله‌بن ابی» و «ابوعامر فاسق» را به دو منافق بزرگ زمان حضرت موسی علیه‌السلام مقایسه می‌کنند که یکی از آن دو، «سامری» و دیگری «قارون» بود.

بعضی گفته‌اند که «سامری» در اصل از قوم حضرت موسی علیه‌السلام نبود، بلکه از اهالی عراق و ساکن شهر «سامره» بود که قوم او را «شامره» می‌نامیدند.[1]

---

۱. برای اطلاع کاملتر از اقوال مفسرین و مورّخین در این باره رجوع کنید: به روح المعانی: ۲۴۴/۱۶ (و گفته که نزد اکثر مفسرین سامری از بزرگان بنی‌اسرائیل و متعلق به قبیله‌ی سامره بود که امروزه در شام به «سامری‌ها» شناخته

«ابومسلم اصفهانی معتزلی» قائل است که از قوم بنی‌اسرائیل و منسوب به سامره بود و همین است عقیده‌ی مسیحیان.

محقق مصری، «عبدالوهاب نجار» می‌گوید: «سامری» در اصل «شامر» بوده است که در زبان عبرانی به معنی نگهبان است و بعد در عربی «شین» به «سین» تبدیل شده است.[1]

مولانا «ابو الکلام آزاد» رحمه الله «سامری» را منسوب به قوم «سمیری» دانسته که اسم قومی در عراق بوده است. «سامری» به طریقی سر از مصر کشید و در میان بنی‌اسرائیل پرورش یافت و بعد به حضرت موسی علیه السلام ایمان آورد ولی ایمان او ظاهری و منافقانه بود.[2]

به نظر بنده سخن مولانا آزاد، محقق‌تر و راجح است.

گوساله‌ی طلایی چگونه درست شد؟ گفتیم که وقتی بنی‌اسرائیل از دریا به سلامت گذشتند، در آن طرف مردمی را مشاهده کردند که بتهایی را می‌پرستیدند. لذا از آن حضرت علیه السلام خواستند تا برای آنان هم خدایی درست کند. «سامری» که این وضع را مشاهده نمود، دریافت که قوم موسی علیه السلام فریب خورده‌اند و علاقه به بت‌پرستی پیدا کرده‌اند. آباء و اجداد خود «سامری» گوساله‌پرست و خود او یک طلاساز چیره‌دست بود.[3] بنابراین در ساختن مجسمه‌ی طلایی گاو مهارت داشت و برای جذب مردم به گوساله‌پرستی، میل قلبی.

برای این کار، از کسانی که خواسته بودند موسی علیه السلام برایشان بتی فراهم آورد، دور خود جمع کرد و برای عملی کردن این اراده تشویقشان نمود و گفت لازم نیست موسی علیه السلام خود برایتان بت بتراشد یا اجازه دهد، ما و شما خودمان می‌توانیم چنین کاری کنیم. مردم فریب خورده که از قبل منتظر چنین پیشنهادی بودند، با او موافق شدند و همه منتظر فرصتی نشستند تا حضرت موسی علیه السلام به جایی دیگر برود و مانع

می‌شوند و خاطر نشان ساخته که قول صحیح‌تر همین است.) + تفسیر قرطبی: ۱۱/۲۳۴-۲۳۳ + البحر المحیط: ۶/۲۶۸.

۱. قصص الانبیاء (نجار): ۲۲۴.

۲. رجوع کنید به توضیح مفصل ابوالکلام احمد آزاد در «ترجمان القرآن»: ۲/۶۴۵-۶۴۶.

۳. ابی حیان اندلسی: ۴/۳۹۲.

کارشان نگردد. این فرصت به هم رسید. حضرت موسی علیه‌السلام همراه با تنی چند به کوه طور رفت و بیش از یکماه از جمع بنی‌اسرائیل فاصله گرفت. «سامری» این مدت دراز را برای خود مغتنم شمرد و از زنان بنی‌اسرائیل خواست همه‌ی جواهراتشان را که از قبطی‌ها گرفته بودند، به او بدهند تا با آنها مسجمه‌ی یک گوساله طلایی را قالب بگیرد و خدایی طلایی برایشان درست کند که هم پرارزش باشد و هم اینکه موسی علیه‌السلام نتواند آن را به راحتی بشکند.

کار شروع شد. «سامری» همه‌ی طلاها را ذوب نمود و قالب گرفت و گوساله‌ای طلایی و توخالی درست نمود و بعد چیزی در داخل آن رسوخ داد که باعث به صدا در آمدن آن گردید و این جادو مردم را فریفته و بیش از پیش معتقد گوساله نمود. «سامری» به آرزویش رسید و حضرت «هارون» علیه‌السلام به رغم ممانعت‌های خیرخواهانه‌اش نتوانست آنان را از کارشان باز دارد و از ششصد هزار نفر، فقط هفتاد هزار کس[1] با هارون ماندند و بقیه همه رو به گوساله‌پرستی نهادند.

«سامری» چگونه گوساله‌ی طلایی را به آواز درآورد؟ نزد بعضی به دلالت آیه‌ی «... فقبضتُ قبضةً من اثر الرسول فنبذتها ...» [طه: ۹۶]، «سامری» چنانکه خودش می‌گوید مشتی خاک از اثر قدم فرستاده‌ی خدا یعنی جبرئیل برگرفت و آن را داخل مسجمه ریخت و این خاک باعث شد که گوساله به صدا درآید. اصل موضوع بدین قرار بود که وقتی بنی اسرائیل در کف دریا راه می‌رفتند، فرعون بر کرانه‌ی دریا آنان را نظاره می‌کرد و جرأت نداشت اسبش را به دریا بزند. در این موقع خداوند ذوالجلال، جبرئیل را با اسبی ابلق (با لکه‌های سیاه و سفید) فرستاد. اسب جبرئیل علیه‌السلام در جلوی اسب فرعون ظاهر شد و به طرف دریا خیز برداشت و باعث شد اسب فرعون به دنبال او کشیده شود و همراهان فرعون هم به تبعیت از فرعون به دنبالش رهسپار شدند.[2] فرعون همچنان می‌ترسید، اما اسب او بی‌اختیار به دنبال اسب جبرئیل علیه‌السلام روان بود. در این موقع «سامری» که بنا به عادت منافقانه‌اش همیشه آخر از همه بود، در انتهای صفوف بنی‌اسرائیل حرکت می‌کرد. او متوجه‌ی اسب آسمانی شد و دید که زیر

---

۱. و به روایتی دیگر دوازده هزار نفر. به این مطلب قبلاً هم اشاره شد.

۲. ابن کثیر، «قصص الانبیاء»: ۲۸۱/۲-۲۸۰ + تفسیر ابن کثیر: ۱۶۳/۳ + روح المعانی: ۲۲۹/۱۶ + ...

سم‌های آن سبزه می‌روید. خودش را کنار کشید و موفق شد مشتی از خاک زیر سمهای اسب را بردارد و بعد به جمع پیوست. او این خاک‌ها را که خاصیت حیات داشت، در مجسمه‌ی توخالی گوساله ریخت و خرقاً للعاده نوعی حیات در او ایجاد نمود که صدای گاو نشانه‌ی آن حیات بود.

نظر اکثر مفسران همین است. اما طبق این توجیه سؤالی پیش می‌آید که نباید نادیده گرفته شود. این سؤال بدین قرار است:

سؤال: خاک پای اسب جبرئیل علیه السلام از کرشمه‌های حق است و خود سامری و کار مشرکانه‌ی او باطل بود. پس آن حق چطور بر این باطل اثر کرد و موجب تقویت اثر منفی آن در مردم گردید؟

جواب: شاه «عبدالقادر دهلوی» رحمه الله در «موضح القرآن» در جواب سخنی گفته است که محصل آن این است: تا وقتی که حق و باطل از هم جدا هستند، هر کدام تأثیر مستقل خود را دارند و در این صورت هیچ وقت حق، اثر باطل پیدا نمی‌کند و باطل هم همیشه باطل می‌ماند و حق ظاهر نمی‌کند. اما وقتی حق و باطل در هم متداخل و با هم مرکب شوند، یک پدیده‌ی ثالثی به وجود می‌آید که خاصیت آن هم کلاً فرق خواهد کرد و عجیب و غریب می‌شود، چنانکه خاصیت ترکیب است. مثلاً اگر گلاب با آب فاضلاب مخلوط شود، چنان بوی بدی پیدا می‌کند که حتی از بوی بد گنداب هم مشمئز کننده‌تر می‌شود. پس با ترکیب حق و باطل، باطلی پدید می‌آید که از خود باطل هم باطل‌تر از آب در می‌آید.[1]

اما «ابومسلم معتزلی» در مورد رمز به صدا در آوردن گوساله، سخنی دیگر دارد. او گفته است که منظور از «قبضةً من أثر الرسول» در آیه‌ی «فقبضت قبضةً من أثر الرسول فنبذتها»، علم نبوت است. «سامری» در این سخن اعتراف می‌کند که با بهره گیری از مقداری از علم نبوت حضرت موسی علیه السلام این کمال را حاصل کرده است و چون مجسمه‌سازی با طلاء را کاملاً بلد بود، توانست با ترکیب علم حق و فنّ باطل، گوساله‌ای به وجود بیاورید که آواز دهد. می‌گوید: «فنبذتها» یعنی علم را ترک

---

۱. موضح القرآن، تفسیر سوره‌ی «طه»، ص: ۳۲۸.

دادم و بر آن عامل نشدم تا موجب فلاح دنیوی و اخروی من گردد، اما از آن کار گرفتم و با ترکیب باطل به آن، مردم را به پرستش گوساله‌ی طلایی واداشتم. (علم باعث شد که گوساله به صدا در آید).

امام «رازی»[1] رحمه‌الله مولانا «ابو الکلام آزاد»[2] رحمه‌الله و «محمد طاهر غور غشتوی»[3] همین توجیه را ترجیح داده‌اند. «ابو حیان اندلسی» در این مورد توقف نموده و چیزی اظهار نکرده است.[4]

«شاه عبدالقادر» و «شاه عبدالعزیز»[5] و علامه «آلوسی» و دیگر مفسّران، توجیه «ابومسلم معتزلی» را تردید کرده‌اند. علامه «حفظ الرحمٰن سیوهاروی» که در رشته‌ی قصص قرآنی مهارت شگرفی دارد، نیز این توجیه را پوچ شمرده است[6] و چنانکه گفتیم نظر اکثر مفسران، همان قول اول است.

سرنوشت سامری و گوساله‌اش چه شد؟ وقتی که حضرت موسی علیه‌السلام از سفر بازگشت و وضع را نامطلوب مشاهده کرد، یکراست سراغ برادرش هارون علیه‌السلام رفت و او را مورد تهدید قرار داد و چون دانست که او در ادای نیابت کوتاهی نکرده است و تقصیر از جانب «سامری» است، آتش خشم بر گوساله بارید و آن مجسمه تبدیل به مشتی خاکستر شد (مجسمه را سوختند و تبدیل به خاکستر نمودند) و در حق «سامری» دعای بد نمود، به طوری که در اثر آن دعاء، او مبتلای تب حصبه‌ی واگیردار دائمی گشت. هیچ کس نمی‌توانست به او نزدیک شود. وقتی که گرسنه می‌شد، مثل سگ‌ها داد می‌زد و غذا می‌طلبید. مردم مثل سگ جلوی او غذا می‌ریختند و کنار می‌رفتند. به دستور حضرت موسی علیه‌السلام خاکسترهای گوساله را در

---

۱. در تفسیر کبیر: ۲۲/۱۱۱. و در اثبات آن وجوهی ذکر نموده است.

۲. در ترجمان القرآن: ۲/۴۶۵ و ۳ / تفسیر سوره‌ی «طه»، ص: ۴۵۷-۴۵۶.

۳. از همکلاسان شیخ القرآن مولانا «غلام الله خان» رحمه‌الله صاحب تفسیر «جواهر القرآن».

۴. و صریح گفته است: در این مورد مفسرین اخبار زیادی نقل نموده‌اند که خداوند متعال به صحت آنها داناتر است. چون درباره‌ی صحت آنها هیچ آیه‌ای از قرآن و هیچ حدیثی از رسول‌الله گواهی نمی‌دهد. از این وجه ما بنا به عادت خود در این کتاب از نقل آنها خودداری می‌کنیم: (البحر المحیط: ۱/۲۰۱)، گرچه برای افاده خواننده جایی دیگر اشارةً آنها را یادآور شده است. (ر.ک: همان: ۴/۳۹۲).

۵. در تفسیر عزیزی: ۲۳۷.

۶. قصص القرآن: ۱/۴۹۹.

دریا ریختند تا اثری از آن باقی نماند.[۱] گوساله‌پرستان چنان اعتقادی به این گوساله پیدا نموده بودند که وقتی خاکسترش در دریا ریخته شد، بعضی از آنان از آب دریا خوردند تا آثار آن در وجودشان محفوظ بماند:[۲] «و اُشربوا فی قلوبهم العجل» [بقره: ۹۳]: و سیراب کرده شدند در قلبهایشان محبت گوساله را.[۳]

«سامری» فکر می‌کرد می‌تواند رقیب قدرتمندی برای حضرت موسی علیه‌السلام باشد، غافل از اینکه حضرت موسی علیه‌السلام پیامبر خداوند متعال و به قدرت او کار می‌کرد و هیچ سحر و جادویی یارای ایستادگی و برابری در مقابل معجزات پیامبران ندارد. حافظ شیرازی رحمه‌الله در بیان این نکته چه خوش گفته است:

سِحر با معجزه کاری نکند دل خوش دار!
سامری کیست که دست از ید بیضاء ببرد؟!

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «و اذ واعدنا موسی اربعین لیلة»- در این آیه اصل و دلیل چله‌نشینی اهل تصوف موجود است. اگرچه این حکایت مربوط به گذشته و دینی غیر از دین ماست اما قاعدتاً چون آن حکم برای ما بیان شد و انکار آن از شارع دیده نشد، برای ما هم حجتی شرعی است.[۴] بالخصوص که در حدیث شریف هم آمده است.[۵]

وَ اِذْ آتَیْنَا مُوْسَی الْکِتَابَ و الْفُرْقَانَ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُوْنَ ﴿۵۳﴾

و یاد کن آن زمان را که دادیم ما موسی را کتاب و معجزات تا شما هدایت حاصل کنید •

مفهوم کلی آیه: لب سخن در آیه، مطلبی است که ترجمه‌ی آیه پیداست؛ دادن کتاب به حضرت موسی علیه‌السلام تا امت او هدایت یابد و بدین طریق انعام بر بنی‌اسرائیل.

---

۱. این سرنوشت سامری و گوساله‌ی طلایی او درسوره «طه» آیه‌ی ۹۶ آمده است.
۲. تفسیر قرطبی: ۱/۳۹۵.
۳. تفاسیر مختلف این آیه و قول مرجح از میان آنها را در همین سوره خواهیم خواند.
۴. بیان القرآن تهانوی: ۱/۳۰.
۵. منظور این حدیث صحیح نبوی است: «من اخلص لِلّه اربعین صباحاً، ظهرت ینابیع الحکمة من قبله علی لسانه» (رزین به روایت ابن عباس رضی‌الله‌عنهما.

ربط و مناسبت

در این آیه بیان نعمتی دیگر -نعمت ششم- از جانب پروردگار به بنی‌اسرائیل است. تا آن موقع بنی‌اسرائیل فقط پیامبر داشتند، اما خداوند منّان، منّتی دیگر بر آنان نهاد و کتابی مشتمل بر مسائل عقیدتی دینی و دستورالعملهای بر پیامبرش نازل فرمود تا بنی‌اسرائیل در روشنی آن هدایت شوند.

این موضوع مربوط به سفر موسی علیه‌السلام به طور است. در آنجا خداوند متعال بر او کتاب نازل فرمود. چنانکه گفتیم موضوع عفو بنی‌اسرائیل بعد از این رویداد به میان آمد و تا قبل از این وقت موسی علیه‌السلام از حال قومش باخبر نبود.

مفهوم کلی آیه: لب سخن در آیه، مطلبی است که در فوق نوشته شد؛ دادن کتاب به حضرت موسی علیه‌السلام تا امت هدایت یابد و بدین طریق انعام بر بنی‌اسرائیل.

تفسیر و تبیین

و اذ آتینا موسی الکتاب و الفرقان ... (۵۳)

کتاب و فرقان موسی علیه‌السلام

در آیه بیان از دو چیز داده شده به موسی علیه‌السلام است: «کتاب» و «فرقان». مراد از «کتاب» به اتفاق مفسّران، تورات، کتاب آسمانی حضرت موسی علیه‌السلام است که ذکر آن در قرآن و احادیث به کثرت آمده است. در مورد تعیین معنی و محمل دقیق «فرقان» شش قول نقل شده است:

۱- «فرقان» نیز به معنی تورات است. در این صورت عطف میان «کتاب» و «فرقان» از نوع عطف تفسیری یا عطف صفات قرار می‌گیرد و «فرقان» شرح و تأکید یا وصفی دیگر برای «کتاب» دانسته می‌شود.

۲- مقصود از «فرقان»، شریعت مخصوص حضرت موسی علیه‌السلام است.

۳- مراد معجزات حضرت موسی علیه‌السلام هستند.

۴- «فرقان» کنایه از امداد و نصرت غیبی خداوند متعال بر حضرت موسی علیه‌السلام می‌باشد. مانند «روز بدر» که در آن امداد الهی بر مسلمانان فرود آمد و در قرآن به

«یوم الفرقان»[1] نامگذاری شده است.

۵ـ منظور از «فرقان»، قرآن کریم است. یعنی به حضرت موسی علیه‌السلام هم تورات داده شد و هم علم درباره‌ی قرآن که به صورت بشارت و توضیح در تورات وجود داشت.

۶ـ مراد از «فرقان» قرآن کریم است، بدین توجیه که در وسط کلام یک مفعول حذف شده و آن «محمداً» است. یعنی «... و محمداً الفرقان».[2]

دو توجیه اخیر بعید هستند. توجیه معتبر، سخن سوم است. یعنی: یاد کنید ای بنی‌اسرائیل آن وقت را که ما به موسی علیه‌السلام تورات و معجزات و دلایل بین و آشکار عنایت کردیم؛ کتابی که به وسیله‌ی آن می‌توانستید هدایت حاصل کنید و معجزاتی که به وسیله‌ی آنها حق از باطل آشکار می‌شد، چنانکه در مقابل سحره‌ی فرعون و جادوی سامری ثابت شد.

وَ اِذْ قَالَ مُوْسیٰ لِقَوْمِهٖ یٰقَوْمِ اِنَّکُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَکُمْ بِاتِّخَاذِکُمُ الْعِجْلَ
و یاد کن زمانی را که گفت موسی قوم خود ای قوم من! به درستی که شما ظلم کردید بر خودتان به گوساله‌پرستی

فَتُوبُوْآ اِلیٰ بَارِئِکُمْ فَاقْتُلُوْآ اَنْفُسَکُمْ ذٰالِکُمْ خَیرٌ لَکُمْ عِنْدَ بَارِئِکُمْ فَتَابَ
پس توبه کنید به دربار پروردگار خود پس بکشید خود را این برای شما بهتر است نزد پروردگارتان. پس توبه

عَلَیْکُمْ اِنَّهْ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ ﴿۵۴﴾
شما را قبول می‌کند. به درستی که او توبه‌پذیر و مهربان است ●

مفهوم کلی آیه: چون حضرت موسی علیه‌السلام از کوه طور برگشت و قومش را متوجه‌ی اشتباهشان ساخت، به آنان گفت: شما در حق خود ظلم عظیمی روا داشتید. گوساله‌پرستی شما را از مسیر توحید منحرف ساخته است. تنها راه نجات شما توبه

---

۱. به طور نمونه در آیه: «... و ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان و الله علی کل شیء قدیر» (انفال: ۴۱).

۲. روح المعانی: ۲۵۹/۱.

است و توبه چنین باید باشد. آنان که مرتکب پرستش گوساله نشده‌اند، پرستندگان گوساله را بکشند. در این صورت کشندگان غازی و مجاهد محسوب می‌گردند و کشته شدگان شهید و مأجور.

لازم به ذکر است که طریق توبه‌ی بنی‌اسرائیل در سفر سوم حضرت موسی علیه‌السلام به کوه طور بر ایشان وحی شد. وقتی آن حضرت علیه‌السلام قومش را مبتلای گوساله‌پرستی دید، ناراحت شد. گوساله را سوزاند. سامری را از جمع قوم تبعید نمود و هفتاد نفر از برگزیدگان قورم را با خود برداشت و جهت استغفار برای قوم به طور رفت. در آنجا وحی شد که تنها راه توبه‌ی انان کشتن همدیگر است.

ربط و مناسبت

در این آیه بیان نعمت هفتم از نعمت‌های الهی بر قوم بنی‌اسرائیل است. نعمت‌های قبلی، از جنس نعمتهای دنیوی بودند در این آیه نعمتی بیان شده است که مربوط به آخرت است و آن همانا بخشش و عفو و توبه‌پذیری می‌باشد.

موضوع بخشش و عفو الهی در حق بنی‌اسرائیل در آیه‌ی «ثمّ عفونا عنکم» گذشت، اما آنجا به اختصار و ضمناً بود چگونگی آن توبه و عفو بنی‌اسرائیل در این آیه بیان شده است. حکمت جدا آوردن این آیه، این است که نزول تورات و اعطای معجزات یک نعمت بود و قبول توبه‌ی بنی‌اسرائیل نعمتی دیگر.

تفسیر و تبیین

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ... (۵۴)

و اذ قال موسیٰ لقومه- و یاد کن هنگامی را که موسی علیه‌السلام گفت به قومش ... و این هنگامی بود که موسی علیه‌السلام برای بار سوم به طور رفت و چون از آنجا برگشت، آن پیام را از جانب الله جل جلاله به قومش ابلاغ نمود.

«قوم» اسم جمع است؛ از آن نوع اسامی جمع که قیاساً واحد ندارد. واحدش از غیرلفظ آن، «امرءٌ» است. نزد بعضی جمع آن «اقاویم» است اما این شاذ است و جمع صحیح آن «اقوام» است. اطلاق «قوم» در عربی، فقط برای مردان است به همین

خاطر اگر بخواهند زنان را هم در امری مشترک با مردان بیان کنند، مستقلاً آنان را ذکر می‌کنند، مانند آیه‌ی «لا یسخر قومٌ من قوم ... و لا نساءٌ من نساءٍ» [حجرات: ۱۱]. در شعر «زهیر» نیز آمده است:

فما ادری و سوف اخال ادری   اَقــومٌ آل حــصن ام نســاء؟

بعضی گفته‌اند: اطلاق آن متساویاً برای مرد و زن است. گرچه اکثراً و در اغلب موارد، مخصوص ذکور است. در قرآن و احادیث و سخن عرب در بسیاری جاها «قوم» به معنی مرد و زن است. مانند آیـه‌ی: «انـا ارسلنا نـوحاً الی قـومه» [نوح: ۱]. ظاهرست که حضرت نوح علیه‌السلام فقط برای دعوت و تبلیغ مردان قوم خودش ارسال نشده بود و زنان هم در برنامه‌ی دعوت او قرار داشتند. خلاصه، استعمال اغلبی «قوم» برای مردان است ولی گاهی زنان هم در آن ملاحظه می‌شوند. در این آیه نیز مراد از آن مردان و زنان گوساله‌پرست بنی‌اسرائیل می‌باشد.

فتوبوا الی بارئکم- در اینجا حضرت موسی علیه‌السلام قومش را به توبه فرا می‌خواند.

«بارئکم» شکل اضافت «باری» به ضمیر «کُم» است. «باری» صفت خدای تعالی است و تعریف آن چنین است: «هو الذی خَلَقَ الْخَلْقَ بریئاً من التفاوت»: *باری ذاتی است که خلق را بدون تفاوت و اختلاف آفرید. صفت «باری» از «خالق» اخصّ است.*[1]

توبه‌ی خونین

شرایع آسمانی در بسیاری موارد با هم فرق داشته‌اند و این بنا به مقتضیات زمان و حالات روانی و جسمی و ویژگیهای اخلاقی امم بوده است.

توبه در اسلام حالتی است که قلب آن را تأیید می‌کند و شخص را از گذشته نادم و بر ساختن آینده‌ای خوب و دینی مصمم مـی‌سازد. امـا در شـریعت مـوسی علیه‌السلام می‌بینیم که خداوند متعال به بنی‌اسرائیل دستور می‌دهد که خودشان را بکشند. برای قومی که آن اندازه لجوج و متمرّد و انحراف‌پسند بودند، این امر عـجیب و دور از

---

۱. چون «خَلق» به آفرینش مطلق می‌گویند، مساوی است که در آن تفاوتی ظاهر شود یا خیر. اما «باری» گویای این صفت اله العالمین است که در مخلوقات او هیچ تفاوت و بی‌ضابطگی وجود ندارد؛ به مصداق آیه‌ی «و ما تری فی خلق الرحمن من تفاوتٍ» (ملک: ۳).

انتظار نبود.

حضرت موسی علیه‌السلام به قومش می‌گوید: «فاقتلوا انفکسم»: بکشید خودتان را. از ظاهر آیه چنین برمی‌آید که هر کدام از آنان می‌بایست خودشان را بکشند و به عبارت صافتر، خودکشی نمایند. امّا به اتفاق مفسران، مراد این نیست. بلکه معنی این است که بعضی از شما، بعضی دیگر را بکشد. مانند آیه‌ی «ولا تلمزوا انفسکم»[1] [حجرات: ۱۱] که مفهوم آن همین است. این کشندگان قوم موسی علیه‌السلام ، آنان بودند که گوساله را نپرستیدند و مردم را از آن کار بازداشتند و آنان که قرار بود کشته شوند، چنانکه گفتیم، کسانی بودند که مرتکب گوساله‌پرستی شده بودند و حالا می‌خواستند توبه کنند.[2]

گفته شده است که حضرت موسی علیه‌السلام به گوساله‌پرستان گفت: برای اینکه توبه‌ی‌تان قبول شود، همه باید برای مردن آماده شوید و وقتی اعلام کردم یک جا جمع شوید تا دیگران شما را بکشند. هر کس تکان خورد یا مخالفتی نمود، لعنت خداوند بر او باد و توبه‌اش پذیرفته نشود! آنان هم که معجزات و اثر دعاهای آن حضرت علیه‌السلام را با چشمان خود دیده بودند، جرأت انکار نداشتند و همه در مکان کشته شدن گرد آمدند.[3]

نقل شده است که به دستور حضرت موسی علیه‌السلام کشتن مجرمان تائب از طلوع فجر شروع شد و تا افول خورشید ادامه یافت و در این مدت هفتاد هزار نفر به ضربات شمشیر کشته شدند و در همین حین از جانب رب العالمین دستور توقف کشتار صادر شد و به قدرت الهی کارد و شمشیر از دست ضاربان به پایین می‌افتاد. آنان حیرت‌زده موضوع را به حضرت موسی علیه‌السلام گزارش دادند، فرمود، دستور خداوند متعال است. توبه‌ی آنان پذیرفته شده و کشتگان شهید و تایبان باقیمانده پاک و شما مجاهد هستید.[4]

---

۱. «از همدیگر عیب‌گویی و خرده‌گیری نکنید» و یا مانند آیه‌ی «و لا تقتلوا انفسکم» (نساء: ۲۹): همدیگر (بعضی از شما بعضی دیگر) را نکشید.

۲. ابن جزی کلبی، کتاب التسهیل: ۴۸/۱ + روح المعانی: ۲۶/۰۱ + تفسیر ابن کثیر: ۱/۹۳-۹۲ + ...

۳. البحر المحیط: ۲۰۷/۱.

۴. این قول جمهور مفسرین و مبتنی بر اقوال صحابه و تابعین خصوصاً حضرت علی، ابن عباس، قتاده و ... است

گروهی از معتزله مانند «قاضی عبدالجبار معتزلی» و کسانی دیگر «قتل» را در اینجا به معنی «ذلت» گفته‌اند، نه به معنی حقیقی خود و می‌گویند: «فاقتلوا انفسکم» یعنی: «ذلّلوا انفسکم»: ذلیل سازید خودتان را و سر بر زمین بنهید و توبه کنید. چون در شعر عرب «قتل» به معنی ذلت هم آمده است. مانند این شعر:

ان التی اعطیتنی فرددتها   قتلت قتلت فهاتها لم تقتل

«قتلت قتلت» درین شعر به معنی ذلیل کردم ذلیل کردم و «لم تقتل» به معنی «لم تذلّل» است.

قراءات در «فاقتلوا»: در قراءت «قتادة»، به جای «فاقتلوا» «فاقیلوا» خوانده شده است. یعنی خودتان را از عذاب الهی اقاله کنید (پس بگیرید) و توبه کنید.

نزد جمهور قراء صیغه‌ی «فاقتلوا» درست است و به نظر جمهور مفسرین «قتل» به معنی حقیقی خود است.

ذالکم خیرٌلکم- مشارالیه «ذالکم»، «قتل» است. «خیر» اسم تفضیل است و در اصل «اَخْیَرُ» بر وزن «اَفْعَلُ» بوده است که همزه را حذف و همیشه «خیرٌ» می‌خوانند.

فتاب علیکم- این جمله اگر از سخن حضرت موسی علیه‌السلام باشد، پس جواب شرط مقدّر است. یعنی: «ان فعلتم ما امرتم به فتاب علیکم»: اگر به آنچه که امر کردمتان، عمل نمودید پس بدانید که خداوند متعال شما را معاف کرده است. و اگر کلام الهی بدانیم، تقدیر عبارت چنین می‌شود: «ففعلتم ما أمرتم به فتاب علیکم»: پس شما بنی‌اسرائیل به دستور من عمل نمودید و خداوند متعال هم شما را بخشید.

انّه هو ...- نزد بعضی ضمر «انّه» از اقسام ضمیر شأن است و مرجع ندارد. اما نزد اکثر مفسران هر دو ضمیر («انّه» و «هو») راجع به طرف «الله» هستند و ضمیر دوم برای تأکید آورده شده است. یعنی: حقا که الله و تنها الله توبه‌پذیر مهربانی است و شما را خواهد بخشید.

(ر.ک: الدر المنثور: ۶۹/۱ + ...). امام احمد در «کتاب الزهد» از زهری روایت کرده است که حضرت موسی علیه‌السلام و سایر بنی‌اسرائیل به سبب این قتل هولناک دچار حزن شدند. اما خداوند متعال وحی فرستاد: چرا غمگین هستی ای موسی! آنان که کشته شدند، نزد من زنده و رزق داده می‌شوند و آنان که زنده مانده‌اند، توبه‌شان قبول شده است. حضرت موسی و بنی‌اسرائیل با شنیدن این بشارت شادمان گشتند.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل ...» - این آیه دلیل بر این است که حلول در ذات باری عزاسمه محالست، چرا که اگر امکان حلول می‌بود پس بنی‌اسرائیل برای گوساله‌پرستی مَعذور قرار داده می‌شدند در حالی که اشتباه آنان در گذر کرده نشد. پس ثابت شد که گروه متصوفه‌ای که با برداشت منفی از توحید وجودی قایل به حلول هستند (حلولیه) و حلولیان سبائیه همه بر باطل‌اند.

وَ اِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ

و یاد کنید زمانی که گفتید ای موسی هرگز ایمان نمی‌آوریم به تو تا ببینیم الله را ظاهراً، پس گرفت شما را

الصّٰعِقَةُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ ﴿۵۵﴾ ثُمَّ بَعَثْنٰكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ

صاعقه در حالی که شما می‌دیدید ● سپس زنده گردانیدیم شما را بعد از مرگتان تا شاید

تَشْكُرُوْنَ ﴿۵۶﴾

شکر کنید ●

مفهوم کلی آیه: وقتی که حضرت موسی علیه‌السلام برای استغفار از طرف قومش، بار دیگر به طور رفت و در آنجا با خدای خویش به راز و نیاز و مکالمه پرداخت، بعد از آن، هفتاد نفری که با آن حضرت علیه‌السلام همراه بودند، با وجود اینکه آواز الهی را شنیدند به او گفتند: سخنانی در پرده و به صورت نجوا! این قابل قبول نیست. باید خدای عالمیان را به ما بنمایانی تا به تو و کتابت معتقد شویم. آن حضرت علیه‌السلام از این تقاضای بی‌مورد آنان به شگفت آمد. او تعالی صاعقه‌ای بر آنان فرود آورد که همگی در دم جان سپردند. موسی علیه‌السلام از این بابت نگران شد و به درگاه خداوند متعال التجاء نمود و خواست که آنان را زنده سازد تا قوم بنی‌اسرائیل فتنه بپا نکنند. خداوند متعال دعای موسی علیه‌السلام را اجابت فرمود و دوباره آنان را زنده گردانید تا از آن بعد بندگانی شکرگزا شوند.

ربط و مناسبت

در این آیه‌ها خداوند متعال واقعه‌ای دیگر را که بر بنی‌اسرائیل اتفاق افتاد، بیان می‌فرماید و این هفتمین مورد است که راجع به بنی‌اسرائیل بیان می‌شود. در این واقعه نعمت هشتم برای بنی‌اسرائیل به ظهور می‌رسد که در نوع خود بس شگرف و بی‌مانند بود برای عبرت بنی‌اسرائیل زمان رسول‌الله ﷺ و بنی‌اسرائیل تمام ادوار و قرون کافی است و آن نعمت، زنده شدن نمایندگان بنی‌اسرائیل پس از صاعقه‌زدگی و مردن آنان در کوه طور است که در اصل نتیجه‌ی تقاضای بی‌مورد خودشان بود.

در این دو آیه خداوند متعال باز سَرِ سخن را به کوه طور می‌کشد و ماجرای آنان را که قبل از توبه‌ی بنی‌اسرائیل برایشان اتفاق افتاده بود، بیان می‌دارد و گفتیم که حکمت در این تقدیم مؤخر و تأخیر مقدّم، بیان نعمت‌های گوناگون و مستقل خداوند منعم بر بنی‌اسرائیل ناسپاس است و نه قصه گویی صرف که متقاضی ترتیب خشک و بی‌فایده باشد.

تفسیر و تبیین

وَ إِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ ... (۵۵)

در این آیه هفتمین واقعه‌ی بنی‌اسرائیل بیان شده است. خداوند متعال می‌فرماید: یاد کنید ای بنی‌اسرائیل آن وقت را که گفتید به موسی علیه‌السلام ... .

لن نؤمن لک- به معنی «لن نعتقد لک» است. چون آنان از قبل به حضرت موسی علیه‌السلام ایمان آورده بودند. معنی این گفته‌ی‌شان این بود که ما به سخن تو که می‌گویی این الواح از جانب الله است، اعتقادی نداریم. یا به معنی «لن نقرّلک» است. یعنی ما به ادعای تو مبنی بر آسمانی بودن الواح، اقرار نمی‌کنیم.

حتّی نری الله جهرةً- «حتی» برای غایت است. یعنی اعتقاد نداریم یا باور نمی‌کنیم تا آن زمان که خداوند متعال را ظاهراً ببینیم و او گفته‌ات را تأیید کند.

«جهرةً» مصدر «جهرت بالقراءة» (با صدای بلند خواندم) است. در اصل به بلندی صدا می‌گویند. اما مجازاً به چیز ظاهر، و قابل مشاهده هم «جهر» می‌گویند. در این آیه به معنی مجازی به کار رفته است.

امام «راغب اصفهانی» رحمه‌الله می‌فرماید: «الجهر یقال لظهور الشیء بافراط حاسة

البصر او حاسة السمع»:[1] جهر به چیزی گفته می‌شود که در نتیجه‌ی تیزی و احاطه‌ی حس بینایی یا حس شنوایی ظاهر و درک شود. بنابراین، جهر برای صداهای بلند و مسموع هم به کار می‌رود. چنانکه در کلام الله مجید آمده است: «ولا تجهر بصلاتک و لا تخافت بها ...» [اسرا: ۱۱۰] و: «و ان تجهر بالقول فانّه یعلم السرّ و اخفی ...» [طه: ۷].

نصب «جهرةً» بنا بر مفعولیت است که بدین صورت مفعول مطلق «نری» واقع می‌شود.

بعضی دیگر گفته‌اند که به دلیل حال بودن منصوب شده است به تقدیر «ذوی». و در اصل «حتی نری الله ذوی حجهرةٍ» بوده که عامل جار (مضاف) حذف شده و خود (مضاف‌الیه) منصوب به نزع الخافض شده است. اگر توجیه اول ملاحظه شود، «جهرة» صفت «رؤیت» (در «نریٰ») قرار می‌گیرد و اگر توجیه دوم مورد توجه قرار گیرد، صفت «رائی»ها (بیندگان) می‌شود. اما از میان این دو توجیه به لحاظ اصول نحوی، سخن اول پسندیده‌تر است.

از حضرت «ابن عباس» رضی الله عنه و «ابو عبیده» مرویست که گفته‌اند «جهرة» صفت «قول» (در «قلتم») است و جمله مقدّراً چنین می‌شود: «و اذ قلتم جهرةً یموسی ...»: و آن گاه که علناً و با صدای بلند گفتید ای موسی ... .[2]

قراءات در «جهرة»: لفظ «جهرةً» در قراءت «سهل بن شعیب»[3] به صورت «جَهَرةً» (به فتحتین) خوانده شده است. اما قراءت جمهور قرّاء به سکون «ها» است (جَهْرَةً).

فاخذتکم الصاعقة- در روایات آمده است وقتی حضرت موسی علیه السلام با هفتاد نفر همراه به طور رسید، همراهانش به او گفتند از خدا بخواه تا ما هم سخن خدای را بشنویم. آن حضرت پذیرفت. آنان صدای مکالمه‌ی خداوند متعال و حضرت موسی علیه السلام را شنیدند. بعد از مکالمه آن هفتاد نفر تقاضای رؤیت خداوند قدّوس را نمودند، حضرت موسی علیه السلام به آنان جواب رد داد و فرمود: این تقاضا از پروردگار بزرگ نه در وسع من است و نه در قدرت مخلوق دیگری. بدین ترتیب آن حضرت علیه السلام حاضر نشد برای برآورده شدن این مقصود در بارگاه الهی دعاء کند. در همین هنگام

---

۱. المفردات: ۱۰۱. ۲. روح المعانی: ۱/۲۶۲.

۳. و همچنین در قراءت «حمید بن قیس» و در قراءتی از «ابن عباس». (البحر المحیط: ۱/۲۱۱).

بود که صاعقه بر آنان فرود آمد و جملگی در دم جان دادند.[۱]

«أَخْذ» در اصل به معنی گرفتن است. اما در اینجا به معنی احاطه کردن کامل و حمله‌ی ناگهانی است. یعنی: فرود آمد ناگهان بر شما صاعقه. اگر گرفتن هم معنا شود، در معنا خللی نمی‌آید.

این صاعقه چه بود؟ در بعضی از روایات آمده که آن یک آتش سوزنده بود که چون فرود آمد بر هر کدام از آنان شراره‌ای مانند گلوله‌ای آتشین افتاد و همه را در دم هلاک کرد.

روایات دیگری حاکی از آن است که این صاعقه صدای فرشتگان بود. وقتی آن هفتاد نفر تقاضای رؤیت الهی نمودند، خداوند متعال گروهی از فرشتگان را فرستاد تا بر آنان صحیه بکشند. فرشتگان از نقطه‌ای دور با صدای بلند صیحه کشیدند که در اثر صحیه‌ی وحشتناک آنان همه خشک و بی‌جان بر زمین افتادند.[۲]

بعضی دیگر گفته‌اند که فقط صدای صحیه‌ی جبرئیل علیه السلام بود که به دستور خداوند متعال بر آنان صحیه زد. قول صحیح همین است.

وانتم تنظرون- این خطاب با ملاحظه‌ی دوباره زنده شدن صاعقه‌زدگان است. یعنی بیاد بیاورید آن هنگام راکه صاعقه بر شما فرود آمد، در حالی که شما صاعقه را می‌دیدید. نزد بعضی «تنظرون» به معنی «تعلمون» است. یعنی: در حالی که می‌دانید چگونه صاعقه آمد و شما را هلاک کرد.

بعضی گفته‌اند که این واقعه بعد از کشتن عبدةالاوثان و سوزاندن عجل و در میدان «تیه» پیش آمد[۳] و این تقاضای تمام بنی‌اسرائیل بود به جز گروهی که خداوند متعال آنان را از این کجروی حفظ کرد. آنان گفتند ما چه می‌دانیم که این الواح از طرف خداوند عالمیان است و خودت در مدت چهل شبانه‌روز اینها را ترتیب نداده‌ای؟! باید خداوند را به ما نشان دهی تا صحّت این الواح را تصدیق نماید. در

---

۱. به تخریج ابن جریر از محمد بن اسحاق (تفسیر ابن کثیر: ۹۳/۱ + تفسیر بغوی: ۷۴/۱ + تفسیر ابی السعود: ۱۷۷/۱). «ابن ابی شیبه» قول دیگری نیز از «علی» رضی الله عنه در این باره تخریج کرده است. (ر.ک: تفسیر قرطبی: ۲۹۴-۲۹۵/۷ + البحر المحیط: ۳۹۹/۶).

۲. ر.ک: البحر المحیط: ۲۱۱/۱ + ...

۳. این قول از «عبدالرحمن بن زید بن اسلم» رحمه الله نقل شده است. (تفسیر ابن کثیر: ۹۴/۱ + زاد المسیر: ۸۳/۱).

اینجا صاعقه فرود آمد و همه‌ی آنان را بی‌هوش کرد و کشت.

اما قول صحیح همان سخن اول است؛ ماجرا قبل از جریان قتل بنی‌اسرائیل و در کوه طور پیش آمد و صاعقه فقط بر همان هفتاد نفر فرود آمد.[۱]

ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ ... (۵۶)

وقتی که بر گروه همراه حضرت موسی علیه‌السلام صاعقه فرود آمد و جملگی مردند، آن حضرت علیه‌السلام دچار نگرانی و دلواپسی شد و ترسید چون تنها به میان قوم برگردد، احوالشان را از او باز پرسند و او نتواند با اظهار واقعیت آنان را متقاعد سازد. لذا، دعا کرد تا خداوند آنان را زنده گرداند. خداوند متعال به قدرت بی‌مثال و لامتناهی خویش همه‌ی آنان را دوباره زنده گردانید. در این آیه همین واقعه بیان شده است.

ثم بعثناکم من بعد موتکم- به عقیده‌ی جمهور علماء و مفسران اهل سنت در اینجا مراد از «موت» موت حقیقی (مرگ) و از «بعث» زنده کردن پس از مرگ می‌باشد.

چنانکه اشاره کردیم که این مطلب، هشتمین تذکر است که به بنی‌اسرائیل در رابطه با نعمت‌های خداوندی بر آنان داده می‌شود. آنان پس از مرگ یقینی، زنده شدند و نعمت بزرگ خداوند منعم را به چشمان خود دیدند.

چگونگی زنده شدن صاعقه‌زدگان «طور»

همانطوری که گفتیم نمایندگان همراه حضرت موسی علیه‌السلام، به سبب صاعقه‌ای که در اثر صیحه‌ی فرشتگان (به قول صحیح، صیحه‌ی جبرئیل علیه‌السلام) به وجود آمد، مردند. گفته‌اند که این صاعقه به مدت یک شبانه‌روز امتداد یافت و پس از تمام شدن صاعقه همه ـ جز حضرت موسی علیه‌السلام ـ دم سپردند.[۲] وقتی حضرت موسی علیه‌السلام به

---

۱. طبق تفسیر اغلب محققان، وقتی حضرت موسی علیه‌السلام از طور برگشت و قومش را در عبادت بت دید، غضبناک شد و بعد از اینکه مجسمه‌ی طلایی را از بین برد و سامری را از قومش راند، هفتاد نفر از بهترین افراد را برگزید تا با او به طور روند و برای قومشان طلب مغفرت و توبه نمایند. واقعه‌ی صاعقه مربوط به همین سفر است که مؤلف محترم کیفیت آن را تحت جمله‌ی «فاخذتکم الصاعقة» یادآور می‌شود. آنان پس از اینکه دوباره زنده شدند، خداوند فرمود: توبه‌ی شما و سایر گوساله‌پرستان به شرطی پذیرفته می‌شود که همدیگر را بکشید. (البحر المحیط: ۱/ ۲۱۰ + تفسیر بغوی: ۱/ ۷۴ + تفسیر مظهری: ۱/ ٦٦ + روح المعانی: ۹/ ۷۳-۷۲ + ...).

۲. البحر المحیط: ۱/ ۲۱۱ + تفسیر بغوی: ۱/ ۷۴.

هوش آمد دید همه مرده‌اند و از این موضوع سخت پریشان شد. او غسل نمود و سر را به سجده انداخت و دعاء کرد که: بارالها! اینان با تقاضای جاهلانه‌ی خویش نسبت به بارگاه مقدس تو بی‌ادبی کردند و تو آنها را کشتی و این سزای گستاخی آنان بود. اما وقتی من تنها به میان قوم این مردم بروم، جواب آنان را چه بدهم؟ پس به قدرت لایزال خویش این مردگان را دوباره زنده گردان تا زنده به سوی قوم خویش بازگردند و با بیان حادثه‌ی عبرتناک خویش موجب عبرت دیگران شوند.[1]

آن حضرت علیه‌السلام تا یک شبانه‌روز به دعا مشغول شد و با فریاد و زاری زندگی دوباره‌ی آنان را از اله العالمین می‌خواست. در پایان دعا خداوند متعال جبرئیل علیه‌السلام را به نزد او فرستاد تا این مژده را به او بدهد که دعایش مستجاب شده و اکنون برود ببیند که خداوند قادر مطلق چگونه تک‌تک آنان را زنده می‌گرداند. حضرت موسی علیه‌السلام با شنیدن این بشارت سر از سجده برداشت و شتابان بر بالین اولین نفر رفت. آن مرد دو بار عطسه زد و آنگاه سر را بلند کرد و با حیرت پرسید: چه خبر است؟ آن حضرت علیه‌السلام جریان بی‌ادبی و صاعقه‌زدگی آنان را برایش بازگفت و یادآوری کرد که به برکت دعای او، دوباره زندگی یافته‌اند. سپس با آن مرد بر بالین نفر دوم حاضر شد و او هم به همین منوال زنده شد و به همین ترتیب تا آخرین نفر زنده شدند و هر کدام چگونه زنده شدن دیگران را با چشم خود می‌دید تا یقین پیدا کنند و شکر به جای آورند.

به نظر بعضی دیگر، در اینجا منظور موتِ حقیقی نیست. بلکه غشیان و بی‌هوشی است که مشابه مرگ می‌باشد. یعنی آنان در اثر صاعقه بی‌هوش مانند مردگانی بر زمین افتادند و بعد به برکت دعای حضرت موسی علیه‌السلام به هوش آمدند. و همین است معنی «بعث» در این آیه.[2]

در این صورت، آیه‌ی مورد بحث نظیر این آیه می‌شود: «و یاتیه الموت من کل مکان و ما هو بمیت» [ابراهیم: ۱۷]: مرگ از هر طرف بر او طاری می‌گردد ولی او نمی‌میرد. این آیه در بیان اوصاف و حالات بد جهنمیان است. یعنی آنان از هر طرف

---

۱. ر.ک: تفسیر [illegible] ۱/ ۲۴۱-۲۴۱ ۲. روح المعانی ۱/ ۲۹۲

در محاصره‌ی مرگ قرار دارند ولی واقعاً نمی‌میرند تا بدین طریق عذاب دائمی بچشند.

نظر حضرت «مولانا عبیدالله سندی» رحمه الله [1] و کسانی دیگر هم در مورد آیه‌ی مورد بحث همین است. بالأخص منکران معجزات که در این گونه موارد همیشه راه تأویل را در پیش می‌گیرند.

گروه سومی هم هست که می‌گویند در اینجا منظور از «موت»، جهل و نادانی و «بعث»، تعبیری از علم و دانایی می‌باشد.[2] در این صورت معنی آیه چنین می‌شود: «و آگاه کردیم شما را پس از اینکه در جهل به سر می‌بردید». با این توجیه، آیه نظیر این آیه می‌شود که: «اَوَ من کان میتاً فاحییناه ...» [انعام: ۱۲۲]. در اینجا مراد از «میت» جاهل و مراد از «احیاء» اعطای علم به اوست.

در شعر شاعر زیر این معنا با همین الفاظ بیان شده است:

اخ العلم حیٌّ خالد بعد موته و اوصاله تحت التراب رمیم
و ذوالجهل میت و هو ماش علی الثری یظن من الاحیاء و هو عدیم

یعنی: صحاب علم زنده است و پس از مرگش برای همیشه جاوید می‌ماند، اگرچه کالبدش زیر خاکها ریزه‌ریزه شده باشد. و برعکس، فردِ جاهل و بی‌علم مرده‌ای است که بر روی زمین راه می‌رود. گمان می‌برد که از زندگان است در حالی که حقیقتاً او معدوم و مرده است.

چنانکه خاطرنشان ساختیم از این توجیهات، توجیه اول که نظر جمهور اهل سنت است، ارجح و به سیاق قرآن کاملاً مناسبت دارد. بنابراین، در اینجا «موت» نه معنی بی‌هوشی و نه به معنی جهل، بلکه به معنی حقیقی خودش است.

خداوند متعال در آیه «موت» را به «بعث» مقید نمود تا اشاره باشد به این که از میان معانی متعدد «بعث» (ارسال، برخاستن از خواب، به هوش آمدن، صحت پس از مرض، زنده کردن و ...)، در اینجا معنی زندگی پس از مرگ ملحوظ می‌باشد.

با توجه به معنی «ارسال» که از معانی «بعث» می‌باشد، گروهی در این آیه این

---

۱. ر.ک: تفسیر المقام المحمود: ۲۴۹/۱.
۲. روح المعانی: ۲۶۲/۱.

توجیه را کرده‌اند که وقتی آنان پس از مرگ، دوباره زنده شدند، گفتند: خداوندا! چون ما را کشتی و پس از مرگ دوباره زندگی بخشیدی، به ما رسالت عطا فرما تا به عنوان پیامبرانی همراه موسی داعیانی به طرف تو باشیم. خداوند متعال هم آنان را پیامبری عطا فرمود. به همین معنا فرمود: بعد از مرگ به شما نبوت عطا کردیم و برای دعوت مبعوث گردانیدیم.[۱] اما این توجیه کاملاً بعید و نامعتبر است.

لعلکم تشکرون- تا با دیدن احیای دوستانتان پس از مرگ، پی به قدرت خداوند ذوالجلال ببرید و در قبال این نعمت استثنایی، بندگان شکرگذاری شوید.

علوم و معارف

▣ آیا حضرت موسی علیه‌السلام هم دچار صاعقه‌زدگی شد؟

طبق سخن صحیح، صاعقه حضرت موسی علیه‌السلام را نیز در برگرفت. اما آن حضرت علیه‌السلام فقط بی‌هوش شد و بقیه همه مردند.[۲]

در حدیث رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم آمده است که: وقتی صاعقه‌ی قیامت رُخ می‌دهد، همه‌ی انسانها بی‌هوش می‌گردند و من اولین کسی خواهم بود که به هوش می‌آید. وقتی سرم را بلند می‌کنم موسی (علیه‌السلام) را می‌بینم که پایه‌های عرش را گرفته و ایستاده است. نمی‌دانم که در آن روز آیا اصلاً او دچار صاعقه نمی‌شود -چون در دنیا این صاعقه بر او فرود آمده است- یا او هم دچار صاعقه‌زدگی می‌شود ولیکن قبل از من به هوش می‌آید.[۳]

این حدیث دال بر این مطلب است که در کوه طور حضرت موسی علیه‌السلام هم دچار صاعقه‌زدگی گشت.

▣ مسئله‌ی رؤیت «الله» جل جلاله

یکی از مسائل عقیدتی بین مسلمانان، مسئله‌ی رؤیت خداوند متعال است که آیا

---

۱. همان + تفسیر غرائب القرآن: ۲۹۱/۱.
۲. البحر المحیط: ۲۱۱/۱ + تفسیر بغوی: ۷۴/۱ + تفسیر کشاف: ۱۴۴/۱ + ...
۳. صحیح بخاری: کتاب التوحید، تعلیقاً از ابوهریره رضی‌الله‌عنه .

در آخرت بندگان او تعالی را مشاهده می‌کنند یا خیر.

این از مشکل‌ترین مسائل علمی - دینی است. چنانکه صاحب «البحر المحیط» می‌نویسد: «و هذه المسئلة من اصعب مسائل اصول الدين»:[1] و این موضوع از بغرنج‌ترین مسائل اصولی دین است.

در این مورد فرقه‌هایی از مسلمانان با جمهور مسلمانان اختلاف نظر داشته‌اند. از آن فرقه‌ها، بعضی عبارتند از:

قدریه، معتزله، نجاریه، جهمیه، خوارج و روافض.[2]

اینان عقیده دارند که رؤیت خداوند قدوس در دنیا و آخرت محال است. از دلایل این عده یکی همین آیه است و چنین استدلال می‌کنند که از آیه ثابت می‌شود تقاضای دیدار الهی چنان جرم سنگینی است که به سبب آن بر متقاضیان این رؤیت، صاعقه نازل شد و همه جان دادند.

دلیل دیگر اینان تقاضای حضرت موسی علیه السلام است که با جواب منفی روبه‌رو شد. در قرآن کریم آمده است که آن حضرت علیه السلام در کوه طور - میعادگاه همیشگی او - از خداوند متعال چنین خواست: «ربّ ارنی انظر الیک!»: پروردگارا! خودت را به من بنما تا به سوی تو نظاره کنم. اما خداوند متعال در جواب فرمود: «لن ترانی»: [اعراف: ۱۴۳] هرگز نخواهی توانست مرا ببینی. و در دنباله‌ی این ماجرا در قرآن آمده است، خداوند متعال بر کوه تجلی نمود که بر اثر آن کوه ریزه‌ریزه شد و حضرت موسی علیه السلام بی‌هوش بر زمین افتاد و برایش ثابت شد که رؤیت خداوند متعال مقدور نیست. همچنین در قرآن آمده: «لا تدرکه الابصار ...» [انعام: ۱۰۴]: چشمها او را در نمی‌یابند.

می‌گویند، از این آیه‌ها، این نکته روشن می‌شود که رؤیت الهی ثابت و ممکن نیست.

اما اکثر مسلمانان، من جمله‌ی آنها اهل سنت و جماعت عقیده دارند که رؤیت الهی در دنیا و آخرت حق و ثابت است؛ در دنیا به تجلی اسماء و صفات و در

---

۱. ابی حیان اندلسی، البحر المحیط: ۲۱۱/۱.
۲. حقیقت و آرای این فرقه‌ها را در الملل و النحل شهرستانی مطالعه کنید.

آخرت به عین ذات بی‌مثال خویش بر بندگان ظاهر می‌گردد.[۱]

در دنیا انبیاء و اولیاء و بندگان وارسته و برگزیده هر آن غرق در مشاهده تجلای جمال الهی هستند و در آخرت نیز تمام بندگان بهشتی عین ذات او را مشاهده کرده و از آن محظوظ می‌گردند.[۲]

البته در مورد کیفیت این رؤیت در آخرت، میان علماء و متکلمان اختلاف نظر وجود دارد:

«کرامیه» معتقدند که ذات الله جل جلاله در جهت فوق و به صورت جسم مشاهده می‌شود. «مشبهه» قائلند که بندگان، او تعالی را به زیباترین شکل و حالت که تصور آن در این دنیا ممکن نیست می‌بینند.

«اهل سنت و جماعت» عقیده دارند که رؤیت خداوند ذوالجلال در آخرت یقینی و در دنیا ممکن -نه واقع- می‌باشد. در آخرت نیز این رؤیت بدون کیف خواهد بود: «لا مقابلاً و لامحاذیاً و لامتمکناً و لامتجزئاً و لامتلوّناً و لاعلی صورةٍ و لا علی هیئة و لا علی اجتماع و لا علی صورة جسمیةٍ. یراه المؤمنون بغیر کیف».[۳] یعنی این دیدن کاملاً غیر متصور و بلاکیف است و اکنون درکِ آن ممکن نیست.

جمهور در جواب استدلال مانعان (آنان که رؤیت الهی را قبول نمی‌کنند) می‌گویند که منظور از «لن ترانی»، مقدور نبودن رؤیت خداوند متعال در دنیا می‌باشد نه در آخرت. فرود صاعقه به همین دلیل بود و آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «لا تدرکه الابصار»، منظور عدم توانایی ابصار بندگان از مشاهده‌ی هر جهت و هر جنبه (جهات و حالات و اوصافی که در عبارت عربی فوق ذکر شد) می‌باشد. یعنی چشمان بندگان نمی‌توانند او را در احاطه و قلمرو مشاهده‌ی خویش درآورد.[۴]

---

۱. خوانندگان عزیز می‌توانند تفصیل و دلایل این مسئلهٔ عقیدتی را دراین کتابها دنبال کنند: فتاوای منبع العلوم (از مؤلف): ۱/ رسالة الرؤیة، ۹۷ الی ۱۱۲ + منثورة العوالی (از مؤلف): ۷۵ به بعد + تفسیر قرطبی: ۵۴/۷ الی ۵۶ + شرح عقاید نسفی: ۵۶ به بعد + بحوثٌ فی الملل و النحل (جعفر سبحانی): ۱۹۱/۲ به بعد + مشکوة المصابیح: ۲/ باب رؤیة الله تعالی + الیواقیت و الجواهر: ۶۲/۱ به بعد.

۲. ر.ک: الیواقیت الجواهر: ۱۶۲/۱ + مدارج السالکین (از ابن قیم): ۳/ باب المشاهده + عبقات (از شاه اسماعیل دهلوی رحمه‌الله): اشارۀ دوم/ عقبه‌ی ۲۲ الی عقبه‌ی ۲۳۷.

۳. البحر المحیط: ۲۱۱/۱ + ...

۴. یا آنگونه که «شاه ولی الله» در ترجمه تصریح کرده است، چشم‌ها او را در دنیا نمی‌یابند اما در آخرت در

در آیه‌های دیگر قرآن و همچنین از احادیث متواتر دیدن ذات خداوند متعال در بهشت ثابت است و انکار این مورد، جایز نیست.[۱] از همین وجه برخی گفته‌اند که منکران رؤیت «الله» جل جلاله کافر هستند. ولی طبق عقیده‌ی اهل سنت و جماعت، آنان کافر نیستند. چون راه تأویل در پیش گرفته‌اند و انکار یک حقیقت شرعی با تأویل به فسق و بدعت منتهی می‌شود نه به کفر و لادینی.[۲]

سؤال: وقتی که رؤیت الهی در دنیا هم ممکن است، چرا بنی‌اسرائیل به این تقاضا مؤاخذه شدند؟

جواب: نزد آنان که رؤیت الهی را در دنیا و آخرت محال می‌دانند، علت این مؤاخذه، بی‌ادبی و تقاضای یک امر محال و ناممکن بود و چون این یک جرم سنگین بود، خداوند متعال زجر؛ بر آنان صاعقه فرستاد.

اما اهل سنت و جماعت می‌گویند که جرم آنان تقاضای آنان نبود. چون رؤیت الهی در دنیا هم - هر چند که واقع نیست - ممکن و جایز است. بنابراین، سؤال آنان در حدّ یک سؤال قابل عتاب و عذاب نبود. اما آنان به حضرت موسی علیه السلام گفتند: «لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة». یعنی به تو ایمان نمی‌آوریم تا خداوند را به جهر مشاهده کنیم و این یک عناد و جهالت بزرگ بود. به سبب همین عناد بود که بر آنان صاعقه نازل شد.[۳]

به سخن دیگر: عذاب بنی‌اسرائیل به علت انکار مغیّا (ایمان به موسی علیه السلام) بود، نه به علت انکار غایت (رؤیت خداوند متعال) چنانکه مانعان می‌گویند. انکار حقانیت پیامبر خداوند بزرگ و مشروط کردن تصدیق او به رؤیت خداوند، عنادی قابل توبیخ و عذاب است.

◻ آیا «الله» جل جلاله خود رامی‌بیند؟

«کعب معتزلی» و «نجار» قائلند که او تعالی نه خود را می‌بیند و نه دیگران را؛

می‌یابند و می‌بینند.

۱. نگاه کنید به احادیث منتخب در مشکوة المصابیح: ۲/ باب رؤیة الله تعالی + احادیث منتخب در «التذکرة فی احوال الموتیٰ و امور الآخرة» (از: قرطبی)، ص: ۵۲۱ به بعد.

۲. ر.ک: فتاوای منبع العلوم: رسالة الرؤیة.

۳. تفسیر کبیر: ۸۴/۳ + روح المعانی: ۲۶۳/۱.

حکمت و تدبیر او به نحوی مخصوص به خود در کائنات جاری و ساری است.

اکثر معتزله قائلند که او تعالی بندگان را می‌بینند اما ذات خویش را نمی‌بیند.[1] اهل سنت و جماعت عقیده دارند که او تعالی ذات و صفات خویش را نیز می‌بیند، اما به گونه‌ای که لایق و مختص شأن خداوندی اوست.

وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَ السَّلْوٰى كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ
و سایبان کردیم بر شما ابر را و فرود آوردیم بر شما من و سلوی را و گفتیم بخورید از رزقهای پاکیزه‌ای

مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ مَا ظَلَمُوْنَا وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ ﴿۵۷﴾
که دادیم شما را و آنان بر ما ظلم نکردند ولیکن بر خودشان ستم می‌کردند ●

مفهوم کلی آیه: بنی‌اسرائیل در «تیه» به مدت چهل سال محبوس ماندند. خداوند متعال برای مصون ماندن آنان از شدت گرما، هر روز پاره‌های بزرگ ابر را بر سرشان چتر می‌کرد و برای سیر کردن شکمشان هر روز بر آنان «منّ» و «سلویٰ» نازل می‌فرمود تا بدین طریق رزق پاکیزه بخورند. آنان با لجبازی‌ها و تمرّدهایشان به خداوند بزرگ ظلم نمی‌کردند، این ظلم آنان به خودشان برمی‌گشت.

ربط و مناسبت

نعمت دیگری از خداوند ذوالجلال بر بنی‌اسرائیل در این آیه بیان می‌شود که ترتیباً نهمین نعمت از سلسله نعمت‌های بی‌مثال الهی بر این قوم می‌باشد. وقتی که بنی‌اسرائیل به قدرت پروردگار توسط حضرت موسی علیه‌السلام از دست فرعون نجات یافتند و به سلامت از دریای نیل عبور کرد و وارد میدان «تیه»[2] شدند، خداوند متعال به آنان دستور داد همراه با پیامبرش با «عمالقه» - قوم سرکش یمنی که بر شام

---

۱. البحر المحیط: ۲۱۱/۱.

۲. «تیه» در عربی: سرگردانی و آوارگی. به صحرای سینا، میدان «تیه» می‌گویند چون بنی‌اسرائیل مدت‌های مدید در آن محبوس و سرگردان ماندند.

حکومت می‌راندند - بجنگند و خود به جای آنان در دیار آبایی خویش مسلط گردند. اما این قوم ناسپاس چنانکه قصه‌اش در قرآن می آید، این فرمان را نپذیرفتند و به حضرت موسی علیه‌السلام گفتند: تو و پروردگارت بروید بجنگید و ما همین جا می‌نشینیم [مائده: ۲۴]. به سبب این تمرّد خداوند منتقم آنان را به حبس و قعود به مدت چهل سال در میدان «تیه» مجازات کرد؛ چون خودشان خواسته بودند بنشینند. با این وصف، خداوند رئوف و رحیم آنان را در زندانشان نیز مورد اکرام و الطاف بی‌مثال خویش قرار داد و نگذاشت از سرما و گرما و گرسنگی هلاک گردند.

تفسیر و تبیین

وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ ... (۵۷)

این آیه عطف بر آیه‌ی «ثمّ بعثنا من بعد موتکم ...» یا چنانکه بعضی دیگر گفته‌اند، عطف بر «اذ قلتم یموسی لن نؤمن لک حتی ...» می‌باشد.

و ظللنا علیکم الغمام- و سایه‌بان کردیم بر شما ابرها را.

«ظَلّلنا» از «تظلیل» و ماده‌اش در اصل از «ظلّ» به معنی سایه می‌باشد. «تظلیل» یعنی چیزی را در مقابل آفتاب قرار دادن به طوری که زیر آن سایه ایجاد شود. برای تأکید این نوع سایه می‌گویند: «ظلّ ظلیل». در قرآن نیز این تأکید به کار رفته است آنجا که می‌فرماید: «و ندخلهم ظلاً ظلیلاً» [نساء: ۵۷]. به چتر «مظلّه» می‌گویند چون موجد سایه بر سَر انسان است. همچنین سایه‌بان جلوی منازل و مغازه‌ها که به آن «ظلّه» می‌گویند. همه از همین ماده هستند.

چون بنی‌اسرائیل که تعدادشان بالغ بر ۶۰۰ هزارنفر بود، در صحرای لم‌یزرع و بی‌آب و درخت «تیه» محبوس ماندند، برای در سایه ماندن آنان، به قدرت پروردگار بزرگ هر روز با طلوع آفتاب تکه‌های بزرگ ابر جلوی خورشید را می‌گرفت و تا غروب آفتاب مردم را زیر سایه‌ی خویش نگه می‌داشت و موقع شب ناپدید می‌شد و روز دیگر باز با طلوع آفتاب ظاهر می‌شد. این وضع برای چهل سال ادامه داشت و بدین طریق بنی‌اسرائیل احسان و بزرگی خداوند محسن را با چشمان خویش به وضوح مشاهده می‌کردند.



«غمام» اسم جنس است. مانند «الحمام» و «الحمامة». «غمام» به توده بزرگ ابر سفید (و به بلوچی: استینّ یا استوّن)[۱] می‌گویند. ماده‌ی «غمام»، «غم» است که در لغت به معنی پوشاندن و مستور کردن می‌باشد. به ابر غمام می‌گویند چون آسمان را از انظار زمینیان مخفی می‌سازد. غم به معنی رنج و اندوه فکری هم از همین ماده است. چون به سبب آن فرح و سرور شخص مخفی می‌ماند و در این حالت به ا و «مغموم» می‌گویند.

حال این ابر، واقعاً به معنی حقیقی خود، یک ابر واقعی بود یا چیزی دیگر شبیه ابر؟

در این‌باره دو قول نقل شده است:

۱- نزد برخی اینها واقعاً ابر نبودند. بلکه چیزهایی مشابه ابر و سفیدتر و نیک‌تر از ابرهای معمولی بودند که فقط به غرض سایه کردن فضای «تیه» ظاهر می‌شدند و سپس شبها ناپدید می‌گشتند.[۲]

۲- طبق قول صحیح و به نظر جمهور محققان از همین نوع ابرهایی بودند که ما بالای سر خویش مشاهده می‌کنیم و اینجا مجاز و کنایه‌ای در کار نیست.[۳]

حبس طولانی در صحرا، جزای نافرمانی بنی‌اسرائیل

زادگاه و مسکن آبایی و اصلی بنی‌اسرائیل، سرزمین «قدس» بود که به زبان قدیمی «ایلیاء» گفته می‌شد. «ایلیاء» قسمتی از بلاد شام به شمار می‌رفت که مشتمل بر سرزمین کشورهای کنونی سوریه، اردن، لبنان و فلسطین بود. این سرزمین پهناور بعدها تبدیل به چهار قسمت مجزا، شام، اریحیا، بصری و غوطه گردید.

آباء و اجداد بنی‌اسرائیل مصر که پدر و اجداد حضرت یوسف علیه‌السلام و خویشاوندان آنان بودند، در شام (فلسطین) می‌زیستند. با ورود حضرت یوسف علیه‌السلام و خانواده‌ی بزرگش به مصر، بنی‌اسرائیل به این بلد راه یافتند و برای همیشه در آن ماندگار شدند.

---

۱. و در اصطلاح علمی همان نوع «کومولوس» ابر می‌باشد.

۲. این تفسیر از «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما منقول است. (در منثور: ۱/ ۷۰).

۳. مفهوم قول ابن عباس با نظر جمهور مالاً واحد است. (ر.ک: تفسیر عزیزی: ۱/۲۴۹).

وقتی که آنان با حضرت موسی علیه‌السلام از دریا عبور کردند، خداوند متعال به وسیله‌ی پیامبرش حضرت موسی علیه‌السلام به آنان دستور داد که باید با عمالقه‌ی شام که از یمن بر آن سرزمین قابض شده بودند و ظلم و سرکشی می‌کردند بجنگند و آنان را از سرزمین آبایی خویش خارج سازند و خود در آن زندگی کنند.

در این زمان سه شخصیت بزرگ دیگر نیز همراه حضرت موسی علیه‌السلام بودند. آن سه نفر حضرت هارون علیه‌السلام برادر حضرت موسی علیه‌السلام و یوشع بن نون علیه‌السلام که بعد به پیامبری برگزیده شد و دیگر «کالب بن یوحنا» بودند. اینان به حضرت موسی علیه‌السلام در ادای وظایف پیامبرانه‌اش یاری می‌رساندند و همواره در کنارش بودند.

وقتی که فرمان جهاد به بنی‌اسرائیل رسید، این چهار نفر هر کدام شروع به تبلیغ این فرمان نمودند و مردم را تشویق به آماده شدن برای این کار مهم نمودند. اما آن قوم بدبخت به جای آمادگی به صراحت پاسخ منفی دادند و گفتند: «انا لن ندخلها ابداً ماداموا فیها» [مائده: ۲۴]: تا وقتی که این قوم در آن سرزمین هستند، ما هرگز داخل نمی‌شویم. آنان از این قوم جنگجو می‌ترسیدند و هر چه حضرات مذکور به آنان می‌گفتند ما به فرمان خداوند بزرگ می‌جنگیم و او همراه ماست (و علی الله فتوکّلوا ان کنتم مؤمنین - مائده: ۲۳)، زیر بار نرفتند و آخرالامر به صراحت به حضرت موسی علیه‌السلام گفتند: «فاذهب انت و ربک فقاتلا انّا هٰهُنا قاعدون» [مائده: ۲۴]. تو و پروردگارت بروید بجنگید، ما همینجا نشسته‌ایم!

بدین ترتیب بنی‌اسرائیل صاف و ظاهر به نافرمانی برخاست و مستحق بدترین مجازات‌ها شد.

خداوند متعال در صله‌ی این نافرمانی آنان را به ماندن به مدت چهل سال در میدان «تیه» محکوم نمود. ولی باز هم بر آنان به طریقه‌های گوناگون لطف و احسان می‌کرد، چنان که خواندیم و باز هم می‌خوانیم.

نگاهی به از خودگذشتگی بی‌نظیر یاران رسول‌الله صلی الله علیه وسلم

در مقابل قوم سرکش و نافرمان بنی‌اسرائیل، تاریخ کسانی دیگر را هم به ما نشان می‌دهد که در جان‌نثاری و ایثار و آمادگی برای فدا شدن در راه خدا و رسول او،

کوچکترین تزلزل و ترسی به خود راه نمی‌دادند و هر چند که در قوای مادی و امکانات ظاهری صفرالید بودند، ولی با حضور مقتدای محبوب خویش در میانشان و احساس ایمان قوی در وجود خود، خویش را نیرومندترین مردم می‌دانستند. اینان اصحاب باوفای حضرت محمد ﷺ بودند؛ کسانی که نه فقط بنی‌اسرائیل، بلکه در طول تاریخ انسانی هیچ امت و ملتی در صداقت، از خودگذشتگی و شوق به فرمانبری از خدا و رسول او، قابل مقایسه با آنان نیست. در اینجا بسیار مناسب است که یک نمونه از این جان بر کفی آنان نقل نماییم تا فرق عظیم آنان با بنی‌اسرائیل نافرمان روشن شود.

در حدیث آمده است: چون به رسول‌الله ﷺ خبر رسید که کاروان تجارتی ابوسفیان رضی‌الله‌عنه از سفر شام برگشته و در حال حرکت به طرف مکه است، خواست جلوی آن را بگیرد و در مقابل بدبختی‌ای که قریش بر سر فقرا و مسلمانان مکه وارد کرده بودند، این کاروان آنان را مصادره کند و بدین طریق ضرب شستی بر قریش فرود آورد. بدین غرض آن حضرت علیه‌السلام با تعداد اندک مسلمانان از مدینه خارج شد. اما قبل از برخورد با کاروان، وضع دگرگون شد. در مکه خبر تصمیم اهل مدینه پخش شده بود و سران مشرک قریش از جمله: ابوجهل، ولید، امیة بن خلف، ابی بن خلف و ... لشکری متشکل از هزار مرد جنگجوی سر تا پا مسلح برای نجات کاروان از مکه خارج شده بودند و قصد داشتند با مسلمانان پیکار نمایند و کاروان تجارتی‌شان را حفظ کنند. به رسول الله ﷺ این خبر رسید. به یارانش نگاه کرد. گروهی که از نظر تعداد و ساز و برگ‌های جنگی تقریباً غیرمسلح و بی‌دفاع بود، جلویش قرار داشتند. ۳۱۳ نفر که از میان آنان فقط دو سه نفر شمشیر و چند نفر دیگر تیر و کمان داشتند و بقیه برای جنگیدن فقط عصاهایی به دست داشتند و مردانه مانند برنده‌ترین شمشیرها آنها در دست گرفته بودند. در همین حین دستور خداوند حاوی این حکم که باید با قریش بجنگند بر آن حضرت علیه‌السلام نازل شد.

رسول اکرم ﷺ رو به یاران نمود و فرمود: تصمیم ما چیزی دیگر بود و اکنون خداوند متعال هدف را تغییر داده و دستور داده است با مشرکین مکه بجنگیم. خوب بیندیشید! شما فقط سیصدوسیزده نفر هستید که از تجهیزات کافی هم بی‌بهره‌اید. اما

آنان هزار نفر مرد مسلح و جنگجو هستند. مکه جگرهایش را به سوی شما فرستاده است. جنگ با آنان، جنگ با یک نیروی قوی است. من در هر صورت مأمورم با آنها بجنگم و خواهم جنگید. آیا شما هم حاضرید همراه من با دشمن بجنگید؟

«عبدالله‌بن مسعود» رضی‌الله‌عنه یکی از صحابه‌ی حاضر، می‌گوید: خیلی دوست داشتم جمله‌ای مردانه بگویم. اما قبل از این که من لب بگشایم، «مقداد بن اسود» رضی‌الله‌عنه از میان جمع برخاست و گفت: «ما قوم موسی علیه‌السلام نیستیم که به پیامبر خدا گفتند: تو برو همراه پروردگارت با دشمن بجنگ، ما سرجاهای خود می‌نشینیم، بلکه در هر چهار طرف تو تا آخرین نفس می‌جنگیم. «ابن مسعود» می‌گوید: دیدم چهره‌ی زیبای رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم چون گلی شکفت و همو اضافه می‌کند: «در تمام عمر در حسرت همین جمله هستم و دوست داشتم این جمله را من می‌گفتم».

از طرف دیگر یکی از یاران انصاری رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم به نام «سعدبن معاذ» رضی‌الله‌عنه از میان جمع بلند شد و گفت: یا رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم ! ما وعده‌ی ایمان کردیم و از آنهایی نیستیم که از دریا و خشکی و لشکر می‌ترسند. اگر دستور بدهی، بدون هیچ وسیله و اسبابی در دریا هم قدم خواهیم گذاشت.»

بدینسان یاران فداکار آن حضرت علیه‌السلام اعلام آمادگی و جهاد کردند و با سخنان سرشار از ایمان دل رسول خداوند متعال را شاد کردند و خداوند متعال نیز آنان را در مقابل سپاهی گران و کاملاً مجهز نصرت و پیروزشان ساخت.[1]

این نمونه از فداکاریهای صحابه رضی‌الله‌عنهم، از موارد بی‌نظیر مردانگی و اطاعت تاریخ بشریت است و امم و ملل دیگر باید مراحل زیاد بپیمایند تا موفق شوند بوسه بر رکاب همت این انسانهای پاکباز بزنند.

سؤال: ظاهرست که سبب محبوس ماندن بنی‌اسرائیل در وادی تیه، سرکشی و تمرّد آنان از اوامر الهی و خواسته‌های پیامبران بود. اما در این میان حضرت موسی علیه‌السلام و برادرش حضرت هارون علیه‌السلام پاک و مبرا بودند. آنان چرا همراه با بنی‌اسرائیل در

---

۱. ماجرای غزوه‌ی بدر را در این کتابها مطالعه کنید: صحاح (صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن اربعه، مسند احمد و ...): کتاب المغازی + البدایة و النهایة: ۲۶۸ به بعد + الکامل فی التاریخ: ۵۲۴/۲ + پیامبر و آیین نبرد (ژنرال طلّاس): ۲۴۷ به بعد + نبی رحمت (سید ندوی): ۲۰۳ الی ۲۱۸.

میدان «تیه» نگه داشته شدند. به طوری که هر دو در همان جا وفات یافتند؟

جواب: علت ماندن این دو پیامبر خداوند متعال، ارشاد و راهنمایی پیامبرانه‌ی بنی‌اسرائیل بود. چون جمعیت ۶۰۰ هزار نفری سرگردان در صحرا، در هر صورت نیاز به هدایت و رهنمایی داشتند و این مهم به جز ماندن حضرت موسی علیه‌السلام و برادرش در میان آنان برآورده نمی‌شد. وگرنه، آن دو بزرگوار محکوم به این توقف طولانی نبودند و راه برایشان به هر طرفی که می‌خواستند، باز بود اما ترجیح دادند در میان قومشان باشند. حضرت یوشع بن نون علیه‌السلام بعدها به نمایندگی از این دو پیامبر، عمالقه را از شام بیرون راند و این سرزمین را فتح نمود.[1]

و انزلنا علیکم المنّ و السلوی- نعمت فقط سایه‌ی دلپذیر نبود، چه سایه‌ی خنک بدون غذایی لذیذ و خوش طعم چندان به مذاق این موجود شکم پرور (انسان) خوش نمی‌آید. لذا، خداوند متعال برایشان این نعمت را با ارسال غذایی کاملاً آماده و لذیذ کامل نمود. او تعالی هر روز از آسمان برایشان «منّ» و «سلویٰ» نازل می‌فرمود تا این قوم حیران در صحرای بی‌کران گرسنه نماند. در این قسمت از آیه همین نعمت را یادآوری می‌فرماید.

«منّ» و «سلوی» چه نوع غذاهایی بودند؟

«منّ» اسم جنس است و واحد ندارد. طبق قول مشهور، «منّ» در عربی به «ترنجبین»[2] می‌گویند. این ماده‌ی خوراکی مانند عسل است و در زمستان منجمد می‌شود و بعد ریزه ریزه می‌شود و مزّه‌ی شیرینی پیدا می‌کند. «منّ» نازل شده بر بنی‌اسرائیل از همین نوع خوراکی بود. اما با کیفیت‌های عجیب و غریب و متفاوت.[3]

خداوند متعال هر شب وقت طلوع فجر بر آنان «منّ» نازل می‌کرد. به طوری که چون صبح مردم از خواب بیدار می‌شدند، روی سنگ‌های صاف و صخره‌های تمیز

---

۱. این موضوع را در جای خود خواهیم خواند. ان‌شاءالله.

۲. «و آن تری و پشک است که بر درخت و سنگ منعقد گردد و هر شبنم که از آسمان افتد، شیرین همچو انگبین و بسته گردد و همچو صمغ خشک شود» (منتهی الارب: ۱۶۸/۴). در عرف، من به هر چیز تر که بدون مشقت به دست آید، می‌گویند (تفسیر عزیزی: ۲۵۱/۱ + تفسیر قرطبی: ۴۰۶/۱).

۳. ر.ک: تفسیر عزیزی: ۲۵۰/۱.

و چادرهایی که برای همین کار پهن کرده بودند و نیز داخل ظروف را انباشته از «منّ» می‌یافتند. این خوراک آسمانی مزّه‌ی مطلوبی داشت و آن قدر شیرین نبود که به دل بزند و حلق را بسوزاند. طعم نان و برنج و حلوا و گوشت همه را یکجا در خود داشت و به طوری که گفته‌اند، به قصد هرَ غذایی که تناول می‌شد مزّه‌ی همان غذا را در کام خورنده پیدا می‌کرد. بنی‌اسرائیل موظّف بودند هر روز صبح فقط به اندازه‌ی سه وعده غذا از آن بردارند، نه بیشتر.

و اما «سلویٰ» پرنده‌ای بود شبیه «بلدرچین»[1] که ما در زبان بلوچی به آن «سیسیگ» می‌گوییم. روزانه هر بامگاه ششصد هزار از این نوع مرغ‌های لذیذ اللّحم در نظر بنی‌اسرائیل ظاهر می‌شدند و مردم هر یک موظف بودند که هر روز فقط یکی از آن پرنده‌ها را بردارند.

«بلدرچین» دارای لذیذترین گوشت از میان پرندگان صحرایی است، بنابراین بنی‌اسرائی از طرف خداوند متعال به بهترین غذاها پذیرایی می‌شدند، اگر قدر می‌دانستند! به علاوه که این پرندگان مستقیماً به امر پروردگار برایشان ظاهر می‌شدند و به قدرت او گوشت تازه‌ی‌شان را نثار این مردم می‌کردند که مسلماً مطلوبیت و لذت گوشت آن فوق تصور ما خواهد بود.

این مرغکان با آمدن بنی‌اسرائیل به طرفشان از جا حرکت نمی‌کردند و آرام بر جایشان کز می‌کردند تا مردم به سادگی آنها را بردارند. تعدادی دیگر از این پرندگان، اضافه بر تعداد اصلی هر روز، نیز ظاهر می‌شدند. این شمار اضافه را خداوند متعال برای امتحان بنی‌اسرائیل می‌فرستاد تا ببیند آیا به آنها هم دست می‌زنند یا نه. چون هر نفر بیش از اندازه‌ی نیاز همان روز نمی‌توانست «سلویٰ» برای خود بردارد و فقط روز جمعه برای روزهای شنبه که نزد آنها - چون جمعه نزد مسلمانان - محترم و تعطیل بود و در آن روز این خوارک برایشان نازل نمی‌شد، می‌توانستند بیشتر از مایحتاج بردارند. ذخیره‌ی «سلویٰ» جزای برای شنبه برای آنان ممنوع بود. اما بعضی‌ها در روزهای دیگر هم زیادتر می‌گرفتند و گوشتش را برای روزهای آینده ذخیره

---

۱. به تخریج ابن جریر از «ابن مسعود» رضی الله عنه و چند صحابه‌ی دیگر. (در منثور: ۷۱/۱).



می‌کردند. ولی تا روز بعد، گوشت‌ها فاسد می‌شد و این آنان را متعجب می‌ساخت.[۱] ناگفته نماند که از بدو پیدایش تا زمان حضرت موسی علیه السلام فساد در گوشت و سایر خوردنی‌های فسادپذیر وجود نداشت. فاسد شدن گوشت‌ها در زمان حضرت موسی علیه السلام و به سبب همین خیانت بنی‌اسرائیل در میدان «تیه» آغاز گشت. در حدیث آمده است که آن حضرت ﷺ فرمود:

«لولا بنی‌اسرائیل لم یخنز اللحمُ و لولا الحوّاء لم تخن أُنثی زوجها»:[۲] *اگر بنی‌اسرائیل نبود، گوشت هرگز فاسد نمی‌شد و اگر حوا نبود، زن نسبت به شوهرش خیانت نمی‌کرد.*

بنابراین، از آن گاه به بعد بود که پدیده‌ی فساد در خوراکی‌ها ظاهر شد.

قول جمهور درباره‌ی هویت «من» و «سلویٰ» همین است که بیان شد. «وهب بن منبه» رحمه الله گفته است: «منّ، نانی رقیق و نازک مثل ذرّت بود که از آسمان نازل می‌شد».[۳] از علامه «سدوسی» رحمه الله این قول مرویست که: «سلویٰ، عسل است».[۴] اما این اقوال غیرمعتبر هستند.[۵]

کلوا من طیّبات ما رزقناکم- قبل از این تکه‌ی آیه، فعل «قلنا» یا لفظ «قائلین» محذوف است. یعنی نازل کردیم بر آنان من و سلوی و گفتیم بخورید ... .

نزد جمهور علماء صیغه‌ی امر در «کلوا» برای اباحت است نه وجوب. البته این نکته در آن به طور مؤکد ثابت می‌شود که فقط بخورید و چیزی از آن ذخیره نکنید. پس «کلوا» به این اعتبار معنی «لا تدّخروا» را هم متضمن است.

(من طیبات) - این من بغضیه است. یعنی طیبات زیاد هستند. اما شما بعضی از آنها را بخورید.

«طیبات» جمع «طیبّ» است. به هر رزق پاکیزه‌ای «طیب» می‌گویند مساویست که این پاکیزگی مربوط به طریق کسبِ آن باشد، چنان که می‌گویند «کسب حلال و طیب» و یا مربوط به اجزا و مواد تشکیل دهنده‌ی آن، یعنی مفید باشد و برای بدن و

---

۱. به تخریج عبدبن حمید، عبدالرزاق و ابن جریر از «قتادة» رحمه الله (در منثور: ۷۰/۱ و ۷۱).
۲. متفق علیه (صحیح بخاری: احادیث الانبیاء - صحیح مسلم: کتاب النکاح).
۳. تفسیر ابن کثیر: ۹۵/۱ + الدر المنثور: ۷۰/۱.
۴. به لغت کنانه (روح المعانی: ۲۴۶/۱). تفسیر عبدالرحمن بن زیدبن اسلم نیز چنین است. (تفسیر ابن کثیر: ۹۵/۱).
۵. ابن عطیه گفته است که به اجماع مفسرین «سلویٰ» اسم یک پرنده (بلدرچین) است. (تفسیر قرطبی: ۴۰۷/۱).

روان آدمی مضرّ نباشد.

ظاهر است رزقی که محصول بلاواسطه‌ی قدرت پروردگار جهانیان باشد و به طریق معجزه از آسمان بر بندگان نازل شود، نه حرمت آن متصّور است و نه کوچکترین ضرری در آن وجود خواهد داشت. چنین رزقی کاملاً پاک و طیب و گوارا است. «منّ» و «سلویٰ» از همین طیبات بودند. نقل شده که تا وقتی بنی‌اسرائیل از این غذاها می‌خوردند هیچ کدام نه دچار تبی شد و نه سردردی و نه عارضه‌ای دیگر.

و ما ظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون- در ابتدای این عبارت، بعد از «رزقناکم» یک جمله‌ی محذوف مقدّر دانسته می‌شود که با ملاحظه‌ی آن آیه چنین در می‌آید: «فعصوا ولم یقابلوا النعم بالشکر فظلموا و ما ظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون»[1] یعنی: آنان به جای شکر نعمت‌ها عصیان کردند و نه بر ما بلکه بر خویش ظلم نمودند (خودشان موجب مظلومیت خویش شدند نه ما). آنان در عوض این غذاهای لذیذ، چیزهایی کم‌ارزش مانند پیاز، عدس، خیار و ... خواستند. «ابی حیان» قائل است که «ظلم» آنان بدون قبول کردن این محذوفات هم روشن بود. چون آنان مرتکب گناهان زیادی از قبایل «اتخاذ عجل به خدایی» و ... شده بودند و این قول خداوندی که می‌فرماید: «ولکن کانوا انفسهم یظلمون» گویای همین ظلم‌های آنان است.[2]

علوم و معارف

▫ فلسفه‌ی حبس بنی‌اسرائیل در «تیه» از دیدگاه‌های متفاوت

یک مستشرق انگلیسی به نام «کریو»، توقف طولانی حضرت موسی علیه‌السلام را در میدان «تیه»، به غرض تمرین و آموزش نظامی بنی‌اسرائیل جهت آمادگی برای مبارزه با عمالقه‌ی شام دانسته است.[3]

علامه «عبیدالله سندی» رحمه‌الله بنیاد معجزه را در این توقف قبول کرده است. اما

---

۱. این توجیه «ابن عطیه» است. (البحر المحیط: ۱/۲۱۵). زمخشری این جمله را محذوف گفته است: فظلموا بأن کفروا هذه النعم و ما ظلمونا (الکشاف: ۱/۱۴۵)
۲. البحر المحیط: ۱/۲۱۵
۳. [illegible] ۲۶۶



توضیح داده که ضمناً این توقف یکی از چهار مراحل تدریبی و آموزشی زندگی بشری به شمار می‌آمد و توضیح داده که مراحل پیشرفت انسان در زندگی و تبلیغ مرام و فلسفه‌ی او در چهار مرحله جای می‌گیرند:

۱ - در مرحله‌ی اول زندگی فردی است که در آن شخص باید تلاش کند تا به تهذیب اخلاق نایل آید.

۲ - در مرحله‌ی دوم، زندگی خانوادگی پیش می‌آید که مقدمه‌ای است برای پا نهادن شخص در سطح جامعه و برخورد با مظاهر زندگی مدنی و اجتماعی. به این مرحله، مرحله‌ی تدبیر منزل می‌گویند.

۳ - در مرحله‌ی سوم، شخص در سطح اجتماع اظهار وجود می‌کند و دارای علوم و سیاست مدنی می‌گردد.

۴ - در مرحله‌ی چهارم، او با جهان اطراف خویش ارتباط برقرار می‌کند و بر آن مؤثر واقع می‌گردد.

علامه سندی رحمه الله می‌گوید، توقف بنی‌اسرائیل در میدن «تیه» راهکاری بود از جانب حضرت موسی علیه السلام به امر پروردگارش تا در این نشیب و فرازها پخته شوند و مراحل مدنیت را طی نمایند. و توضیح می‌دهد که آیه‌ی «و اذ نجیناکم من آل فرعون ...» تا آیه‌ی «ثمّ بعثناکم من بعد موتکم ...» راجع به اولین مرحله از مراحل زندگی آنهاست و آیه‌ی «و ظللنا علیکم الغمام ... ولکن کانوا انفهسم یظلمون» بیان ناکامی آنان در این مرحله است.[1]

پس ثابت شد که چنین چیزی تحقق پیدا نکرد. حضرت موسی علیه السلام و بردارش بیش از چهل سال بر این قوم زحمت کشیدند، ولی یک نفر هم باب طبع آنان درست نشد.

---

۱. همان: ذیل صفحات ۲۵۱-۲۵۰. «ابن خلدون» حکمت این توقف را چیزی دیگر گفته است. او می‌گوید: بنی‌اسرائیل در مصر به مرور زمان به بندگی و ذلت خو گرفته بودند و شخصیت‌شان فاقد هرگونه آزادگی و استقلال طلبی و شهامت بود. لذا امکان نداشت موسی علیه السلام با آنان بتواند با عمالقه‌ی شام پیکار نماید. مگر اینکه اخلاقشان به نوعی جدیدتر قالب گرفته شود. علماء گفته‌اند که برای ظاهر شدن ثمرات علم پانزده سال و برای تغییر اخلاق چهل سال طول می‌کشد. لذا حکمت خداوندی بر این استقرار یافت تا آنان را چهل سال در بیابان نگه دارد تا پیرمردان و مردان ترسو و غیرقابل اصلاح بمیرند و نسل جدیدی که با سختی‌ها خو گرفته و در شخصیت‌شان آزادی‌طلبی و ماجراجویی وجود داشته باشد، پرورش یابد و چنین شد. به طوری که هیچ کدام از آن بنی‌اسرائیل وارد شام نشد و فاتحان نسل آنان بودند. (قصص الانبیاء نجّار).

▣ یک مسئله

تحت این آیه، علمای فقه و مجتهدان مسئله‌ای را مورد کند و کاو قرار داده‌اند که صورت آن چنین است:

اگر کسی چیزی خوردنی از آنِ خود جلوی کسی دیگر گذاشت و هیچ سخنی هم نگفت، آیا به این تحویل دادن، فرد دوم مالک آن چیز می‌شود و می‌تواند از آن استفاده نماید؟

در این مورد اقوال ائمه در چهار شماره ثبت شده است، بدین قرار:

۱- به صرف نهادن آن چیز خوردنی جلوی فرد دوم، آن فرد نه می‌تواند از آن بخورد و نه می‌تواند تصرفی دیگر از قبیل فروش، هبه به دیگری، بردن و غیره بر آن جاری نماید مگر اینکه مالک صراحتاً به او اجازه‌ی این کارها را بدهد.

۲- به محض اینکه مالک آن را جلوی او گذاشت، شخص می‌تواند از آن بخورد.

۳- همین که از دست مالک آن چیز را گرفت، می‌تواند از آن بخورد یا تصرفی دیگر نماید.

۴- بدون اینکه آن چیز را مالک شود و در حالی که آن چیز در ملک مالک قرار دارد، هر دو می‌توانند از آن انتفاع نمایند.[1]

صحیح‌ترین قول، قول سوم است. پس در چنین صورتی فقط با نهادن یا تحویل دادن چیز، شخص دوم مالک آن نمی‌شود، تا وقتی که دهنده صراحتاً او را مالک آن چیز نگوید.

در آیه‌ی کریمه، فعل أمر «کلوا» که پس از فعل «انزلنا» آمده، دلالت صریح دارد به اینکه آنان مالک این چیزها می‌شدند و در نحوه‌ی تصرف آن اختیار داشتند.

وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوْا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَّادْخُلُوْا

و یادکنید آن زمان را که گفتیم‌داخل شوید درین ده پس بخورید از آن هر جا که خواهید؛ خوردنی گوارا. و داخل‌شوید

---

۱. ر.ک: روح المعانی: ۲٦۴/۱ و ذیل همان صفحه + البحر المحیط: ۲۱۵/۱.

الْبَابَ سُجَّداً وَّ قُوْلُوْا حِطَّةٌ نَّغْفِرْلَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَ سَنَزِيْدُ الْمُحْسِنِيْنَ ﴿۵۸﴾

در دروازه سجده کنان و بگویید: بخشش! تا بیامرزیم گناهان شما را. و زود است که بسیار دهیم نیکوکاران را ●

فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِىْ قِيْلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا

پس بدل‌کردندکسانی‌که ستمگار بودند سخن را به سخنی غیر ازآنچه که گفته شد به آنان. پس نازل کردیم بر آنانی که ستم‌کردند

رِجْزاً مِّنَ السَّمَآءِ بِمَا كَانُوْا يَفْسُقُوْنَ ﴿۵۹﴾

عذابی از جانب آسمان به سبب فسقی که می‌کردند. ●

مفهوم کلی آیه: چون بنی‌اسرائیل خواهان ایجاد تنوع در غذاهایشان شدند، خداوند متعال توسط پیامبر خویش به آنان امر فرمود که داخل شهر مقدس شوند و آن را از دست ظالمان و کافران پس بگیرند. در آن شهر هر نوع غذایی که بخواهند برایشان وجود دارد. و وقت داخل شدن از دروازه‌ی شهر، باید سجده کنان وارد شوند و در همین حال از خداوند متعال بخواهند که گناهشان را ببخشد. اما بنی‌اسرائیل چنان که خداوند رئوف و مهربان حکم فرموده بود، نکردند. بعضی از آنان جمله‌ای را که می‌بایست هنگام ورود تکرار کنند، به جمله‌ای دیگر تبدیل کردند و بدین منوال در زمره‌ی فاسقان داخل شدند و خداوند متعال بدین سبب بر آنان از آسمان بلا و مصائب نازل فرمود.

ربط و مناسبت

این واقعه‌ی دهم بنی‌اسرائیل است که از در آن نیز آثار احسان و الطاف خداوندی بر این قوم نمایان است. این احسان نعمت دهم خداوند متعال بر بنی‌اسرائیل را در این سلسله بیان ظاره می‌سازد.

تفسیر و تبیین

و اذ قلنا ادخلوا هذه القرية ... (۵۸)

بنی‌اسرائیل مدتهای دراز در وادی تیه با تغذیه از منّ و سلویٰ پرورش یافتند اما

چون به نظرشان خوردن منّ و سلویٰ هر روز به مدت سالیان متمادی یکنواخت می‌آمد، از پیامبر خداوند متعال خواهان ایجاد تنوع در مواد مصرفی خویش شدند و چون قبلاً در مصر به غذاهایی از قبیل پیاز، عدس، خیار و غیره عادی شده بودند، باز باد هوس این سبزی‌ها در دلشان وزیدن گرفت و از حضرت موسی علیه‌السلام خواستند تا از الله جل جلاله بخواهد همان غذاها را برایشان میسر گرداند. گویا این قوم از اینکه می‌دیدند هر طور باشند مورد لطف الهی قرار دارند و بی‌زحمت مقاصدشان برآورده می‌شود، از درِ ناز وارد شدند و مثل بچه‌ها شروع به طلب مصرّانه نمودند. اما این بار خداوند متعال آنان را در برابر آزمایش قرار داد و شرط حصول این غذاها را آماده شدن برای جنگ با کفار شام (عمالقه) فرمود. در آیه‌ی اول همین فرمان بازگو شده است.

واذ قلنا ادخلوا ...- و یاد کنید آن هنگام را که گفتیم داخل شوید در ... . خطاب خداوند متعال به بنی‌اسرائیل به واسطه‌ی پیامبر اوست، نه مستقیماً. پس «واذا قلنا» در اصل «واذ قلنا بواسطة موسیٰ ادخلوا ...» است.

این دومین بار بود که به بنی‌اسرائیل فرمان جهاد با عمالقه و دخول به سرزمین شام داده می‌شد.

بار اول همان بود که به سبب قبول نکردن آن فرمان، به محبوس ماندنشان در میدان «تیه» منجر شد.

طبق قول بعضی این فرمان (فرمان دوم) به توسط «یوشع بن نون» علیه‌السلام به بنی‌اسرائیل ابلاغ شد و حضرت موسی علیه‌السلام قبل از این وفات یافته بود![1] پس از اینکه آن حضرت علیه‌السلام فوت کردند، از جانشین او که در این زمان حضرت «یوشع بن نون» علیه‌السلام بود تقاضای تنویع غذا کردند که این جواب از طرف ربّ العالمین به واسطه‌ی این پیامبر به آنان ابلاغ شد. این مرتبه بنی‌اسرائیل به فرمان الهی جامه‌ی عمل پوشاندند و به ناچار همراه با پیامبر خداوند متعال به جهاد علیه عمالقه رهسپار شام شدند و پس از نبرد ظفر یافتند و قدس را در تصرف خویش در آوردند.

دلیل این گروه این است که دخول بنی‌اسرائیل به سرزمین قدس، در زمان حضرت

---

۱. البحر المحیط: ۱/۲۲۰.

موسی علیه‌السلام نبوده است. چون هنوز بنی‌اسرائیل در میدان «تیه» آواره بودند که آن حضرت علیه‌السلام فوت کرد. پس این فرمان ثانی برای جهاد با عمالقه بعد از او بوده است و سه ماه بعد از وفات موسی علیه‌السلام این پیروزی پیش آمد.[۱]

بعضی دیگر گفته‌اند که این فرمان هم در زمان حضرت موسی علیه‌السلام بود. آنان همراه با آن حضرت علیه‌السلام به جنگ با کفار شام پرداختند و قسمتهایی از سرزمین قدس (اریحیا) را فتح کردند. اما به زودی اظهار خستگی و عجز کردند و از ادامه‌ی جنگ و فتح قسمتهای دیگر آن شانه خالی کردند. بدین سبب باز خداوند متعال آنها را به میدان «تیه» ارجاع داد و همانجا بودند که حضرت موسی علیه‌السلام رحلت فرمود.[۲]

(ادخلوا)- امام «رازی» رحمه‌الله این امر را برای ایجاب و تکلیف گفته است.[۳] یعنی مانند امر اول، امتثال به این فرمان نیز بر آنان واجب بود. (امر اول در آیه‌ی «یقوم ادخلوا الارض المقدسة ...» [مائده: ۲۱] آمده است که بنی‌اسرائیل به سبب عدم امتثال آن چهل سال آواره شدند. این أمر تکلیفی و ضروری بود).

به نظر جمهور علماء، این امر (امر ثانی به جهاد) برای اباحت بود نه ایجاب.[۴] یعنی این بار بر آنان لازم نبود که حتماً جهاد کنند، اما اگر دوست داشتند آسایش بیشتری داشته باشند و غذاهای مطلوب‌شان را بخورند، مجبور بودند به جهاد علیه عمالقه برخیزند و قدس را از دستشان پس بگیرند و در آنجا با فراغ خاطر و بر خورداری از نعمت‌های زیاد، روزگار به سر برند.

هذه القریة- نصب «قریة» نزد «سیبویه» بنا بر ظرفیت است و نزد «اخفش» بنا بر مفعولیت. لفظ «قریه» طبق لغت اکثر عرب‌ها، به فتح «ق» (قَریة) است. اما در لغت اهل یمن به‌کسر قاف می‌باشد (قِریة). «قریه» به حیث اطلاق به معنی شهر و جایی است که مردم در آن اجتماعاً زیست می‌کنند.

ماده‌ی این لفظ در اصل «قریتُ» است به معنی «جمعت». (عرب می‌گوید: «قریت

---

۱. روح المعانی: ۲۶۵/۱ + البحر المحیط: ۲۲۱/۱ + تفسیر نسفی: ۱/ ۵۰-۴۹.
۲. ر. ک: سیرت انبیای کرام (اردو)، از: مولانا محمد عبدالرحمن: ۵۲۳/۱ الی ۵۲۵.
۳. تفسیر کبیر: ۸۸/۳.
۴. به دلیل امر «فکلوا» که پس از آن آمده و متفقاً برای وجوب نیست. (روح المعانی: ۲۶۵/۱).

الشیءَ». یعنی: جمع کردم چیز را). به شهر و روستا و آبادی قریه مـی‌گویند، چـون مردم و جمعیت را با سکون و آرامش در خود جمع می‌کند. بنابراین اطلاق قریه عام است، و برای شهر و ده و روستا و قصبه به طور یکسان به کار می‌برد. برعکس لفظ «مدینه» که مخصوصاً برای شهرها به کار می‌رود.

جمع «قریه»، «قریٰ» می‌آید و این برخلاف قواعد و قیاس است. چون قاعدتاً جـمع لفظی که بر وزن «فِعلة» می‌آید، باید بر وزن «فِعلاء» یا «فِعال» بیاید نه «فُعلی». مانند «ظِبیة» که جمع آن «ظِباء» می‌شود. اما «قریه» خلاف تقاضای قیاس، بر وزن «فُعلیٰ» جمع بسته شده است.

قریه‌ای که بنی‌اسرائیل باید داخل می‌شد

باقی می‌ماند این مسئله که «قریه» ای که بنی‌اسرائیل به فتح و دخول آن امر شده بودند، کدام سرزمین یا شهر است؟

حضرت «ابن مسعود» رضی الله عنه ، «ابن عباس» رضی الله عنهما ، «قتادة»، «سدی»، «ربیع» و جمهور محقّقان را نظر بر این است که این قریه، سرزمین قدس (بیت المقدس) مـی‌باشد[1] خداوند متعال به آنان فرموده بود که: اگر چه چهل سال حبس در تیه را بر شما قید نموده‌ام، ولی هر وقت که حاضر به جهاد شوید، از این بیابان نجات خواهید یافت. بعد از موسی علیه السلام آنان به این شرط جامه‌ی عمل پوشاندند.

برخی دیگر از مفسران گفته‌انـد کـه مـراد از ایـن «قـریه»، سـرزمین مـصر است.[2] خداوند متعال در جواب تقاضای بنی‌اسرائیل فرمود، اگر این چیزها را می‌خواهید، پس می‌توانید به مسکن قبلی خود، مصر برگردید. این طور نیست که در این بـیابان مرده هر چه که دلتان بخواهد برایتان مهیا شود، هر چند که این از قـدرت لایـزال و کامل من بعید و محال نیست.

طبق قولی دیگر از حـضرت «ابـن عـباس» رضی الله عنهما کـه شـاه عـبدالعزیز رحمه الله آن را صحیح‌ترین قول گفته، مراد از «قریه»، سرزمین «اریحاء» است که نزدیک‌ترین جا به

---

۱. ر.ک: تفاسیر متداول.

۲. ر.ک: تفسیر قرطبی: ۴۰۹/۱ + تفسیر کبیر: ۸۸/۳.

میدان تیه بود.[۱]

قول جمهور (نظر اول) به دلیل وجود شواهد تاریخی، از تمام اقوال دیگر معتبرتر و اصح است. چون مقصود اصلی بنی‌اسرائیل از تمام بلاد شام، سرزمین قدس بود و اریحیا فقط جزوی از سرزمین قدس و از توابع آن به شمار می‌رفت. این نکته هم ناگفته گذاشته نشود که این واقعه مربوط به انتهای مدت تحیّر بنی‌اسرائیل در بیابان «تیه» است.

فکلوا منها حیث شئتم رغداً- صیغه‌ی امر در «فکلوا» متفقاً برای اباحت است. به مناسبت هیمن فعل، ثابت می‌شود که امر «ادخلوا» در این آیه نیز برای اباحت است نه ایجاب، و این تفسیر جمهور است. ضمیر «منها» راجع به طرف «قریه» است. یعنی: چون مملکت مفتوحه، مِلک کفار بوده است، با بیرون راندن آنان، همه‌ی آن در اختیار شما خواهد آمد و شما می‌توانید از هر چه که در آن دیدید، استفاده کنید و بخورید.

نصب «رغداً» بنا بر مصدریت یا حالیت می‌باشد.

وادخلوا الباب سجّداً- خداوند متعال فرمود: وقتی شهر را فتح کردید و خواستید در آن وارد شوید، به حالت سجده داخل شوید. منظور از «باب»، دروازه‌ای از دروازه‌های بیت‌المقدس است. بعضی گفته‌اند، دوازه‌ی هشتم بیت‌المقدس است که به نام «باب التوبه» معروف است. نزد عده‌ای دیگر «باب القّبه» است که حضرت موسی علیه السلام در آن به عبادت و سجده اشتغال داشت. طبق قول حضرت «ابن عباس» رضی الله عنه و «مجاهد» رحمه الله دروازه‌ی موصوف دروازه‌ای بود که امروزه به نام «باب الحطة» مشهور است[۲] و در جانب قبله بود.[۳]

«سجّداً» چند توجیه دارد:

۱ـ سجداً یعنی: خُضّعاً متواضعین. یعنی در حالی داخل شوید که کاملاً خاضع، متواضع و با هیئت و حالت انکسار یافته هستید. این فرمان به این توجیه

---

۱. البحر المحیط: ۲۲۰/۱ + تفسیر عزیزی: ۲۵۳/۱. در این باره اقوال دیگری نیز نقل شده است. (ر.ک: البحر المحیط و تفسیر قرطبی).

۲. روح المعانی: ۲۶۵/۱ + تفسیر قرطبی: ۴۱۰/۱.

۳. به تخریج ابن جریر از «ابن عباس» رضی الله عنهما (در منثور: ۷۱/۱).

دستوریست برای احترام بیت‌المقدس و سرزمین قدس. چون عادت فرشتگان و انبیاء علیهم‌السلام بر این بود که همیشه با احترام فراوان وارد قدس می‌شدند. چون بیت‌المقدس از امکنه‌ی محترم و مقدس است.[۱]

در حدیث آمده است هرکس به حرمین (مدینه و مکه) می‌رود، باید با کمال عجز و انکسار و احترام برود.[۲]

انبیای بنی‌اسرائیل وقتی می‌خواستند وارد مکه شوند، معمولاً از «تنعیم» کفش‌ها را بیرون می‌آوردند.[۳]

حضرت «عبدالله‌بن مغفّل» رضی‌الله‌عنه روایت می‌کند که در سال فتح مکه، روزی که رسول‌الله ﷺ وارد مکه‌ی مکرمه شد، در حالی داخل شد که دستهایش را به هم بسته و سر مبارکش را خم کرده بود.[۴]

عادت اسلاف و بزرگان دین هنگام ورود به حرمین اغلب با اظهار بهترین نمونه‌های ادب و انکسار بوده است. مثلاً حضرت مولانا «محمد قاسم نانوتوی» رحمه‌الله در ذوالحلیفه از سواری پایین می‌آمد و پیاده و پابرهنه وارد حرم می‌شد.

بیت المقدس هم، (چون) حَرَم بود، خداوند متعال به بنی‌اسرائیل دستور داد خاضعانه و با ادب در آن وارد شوند.

۲- در روایتی از حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما آمده است که منظور از سجده در لفظ «سجّداً»، رکوع است. یعنی: در حال رکوع داخل حرم شوید و بدین طریق تذلّل و عجز اظهار نمائید.[۵]

۳- نزد بعضی «سجّداً» به معنی تطامن و انحناء به نشانه‌ی تعظیم است. یعنی در حال انحناء و خم کردن خود داخل قدس شوید.[۶]

۴- طبق قول مرجّح، «سجّداً» به معنی حقیقی و شرعی خود است و منظور از آن سجده‌ی تحیّت و سلام می‌باشد. «وهب بن منبّه» رحمه‌الله در تفسیر این آیه فرموده

---

۱. تفسیر قرطبی: ۴۱۰/۱.　۲. ؟؟؟؟؟؟؟؟　۳.

۴. صحیح بخاری. این تواضع و تخشّع فوق‌العادهٔ رسول الله صلی‌الله‌وعلیه‌وسلم هنگام دخول مکه از صحابه‌ی دیگر نیز روایت شده است. (ر.ک: البدایه و النّهایه: ۳۱۶/۴).

۵. تفسیر قرطبی: ۴۱۰/۱ + روح المعانی: ۲۶۵/۱.　۶. روح المعانی: ۲۶۵ + البحر المحیط: ۲۲۱/۱ + ...

است: «و اذا دخلتموه فاسجدوه شکراً لله علی ما انعم علیکم ...»[۱] یعنی: چون داخل قدس شدید، خداوند متعال را در عوض نعمت‌هایی که بر شما ارزانی داشته است، سجده کنید و بدین طریق از او تعالی تشکر نمایید. ... اما آنان چنین نکردند. در آیه‌ی بعد خواهیم خواند که این قوم لجوج چکار کردند.

و قولوا حطّةٌ- خداوند متعال ضمن امر به سجده، دستور به گفتن «حطة» هم داد تا گناهانشان بخشیده شود. در این عبارت یک محذوف وجود دارد. اصل جمله می‌تواند چنین باشد: «و قولوا مسئلتنا حطةٌ». یعنی: بگویید بارالها! خواسته‌ی ما این است که ما را مغفرت نمایی.

«اصّم» رحمه‌الله گفته است که «حطّه» یک لفظ عبرانی است و معنی آن مفهوم نیست.[۲] «عکرمه» گفته است، لفظی عبرانی و معنای آن، «لا اله الّا الله» است. اما این دو قول بعید هستند.[۳]

عده‌ای گفته‌اند که این یک کلمه‌ی سریانی است. روایتی از حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه نیز چنین است. اما طبق نظر جمهور واژه‌ی «حطه» عربی و از «حطه یحطّ حطةٌ» به معنی بار انداختن و تخلیه کردن سنگینی بر دوش نهاده شده، است.[۴] عرب می‌گوید: «حطّ متاعه» یعنی: اثاث و محموله‌هایش را از دوش خویش برداشت.

با توجه به این معنا «ابو مسلم اصفهانی» رحمه‌الله گفته است، معنی «حطةٌ» در این نکته بار انداختن است. یعنی: «شما ای بنی‌اسرائیل بگویید ما اثاث و اسباب و متاع‌های خویش را در این سرزمین جدید (شام) بر زمین می‌نهیم و در آن سکونت خواهیم کرد». و در سخن خلاصه یعنی: «نحطّ فی هذه القریة و نقیمها». و می‌گوید محذوف در این جمله، «امرُنا» است: «امرنا حطة» یعنی: از این به بعد کار ما بار نهادن در این قریه و مقیم شدن در آن است.[۵]

اما توجیه جمهور همان است که قبلاً خاطر نشان ساختیم. یعنی آنان باید می‌گفتند: خدایا! خواسته‌ی ما این است که گناهان ما را عفو کنی. پس «حطّ» در این

---

۱. همان مراجع + تفسیر بغوی: ۷۶/۱ + کشاف: ۱۴۵/۱.
۲. تفسیر کبیر: ۸۹/۳.
۳. تفسیر ابن کثیر: ۹۸/۱.
۴. کشاف: ۱۴۵/۱.
۵. روح المعانی: ۲۶۶/۱.

توجیه به معنی انداختن گناهان و عفو کردن آنهاست.[1] بنابراین جمله‌ی مزبور را می‌توان چنین تصور کرد: «مسألتنا یا ربّ ان تحطّ عنّا ذنوبنا». یا: «شأنک یا ربّنا حطّةٌ (ای:) ان تحط ذنوبنا». ناگفته نماند که «حطّه» به معنی توبه هم می آید.

نغفرلکم خطایاکم- فرمود: «حطه» بگویید تا ما خطایای شما را مغفرت کنیم. بدین ترتیب توجیه جمهور با این قسمت از آیه، تأیید می‌شود.

«خطایا» طبق تعلیل صرفی که صاحب «ارشاد الصرف» آورده است، در اصل «خطایی» بوده است. بعد «ی» را به «همزه» بدل کردند، «خطائی» شد.

«سیبویه» می‌گوید «ی» ی اول را به «الف» بدل کردند، «خطایا» شده است. «خلیل» می‌گوید: در اصل «خطائی» بوده است و بعد این قاعده را اجراء کرده‌اند.

و سنزید المحسنین- برای ترجمه این آیه را باید چنین تصور کرد: سنزید المحسنین ثواباً. یعنی ما نیکوکاران و فرمانبران را بیشتر اجر عطا می‌کنیم. یا نیکوکاران را مشمول غفران و بخشش بیشتری خواهیم کرد.

فبدل الذین ظلموا قولاً غیر الذی قیل لهم ... (۵۹)

لجاجت بنی‌اسرائیل هنگام دخول به «قریه»

چنانکه آیه‌ی کریمه صریحاً دلالت می‌کند، بنی‌اسرائیل به جای امتثال فرمان الهی هنگام ورود به دروازه‌ی شهر مفتوحه، برعکس کاری کردند که آدم عاقل را از این یکدندگی و کلّه‌شقی به حیرت فرو می‌برد. آنان صاف و ظاهر درست به خلاف امر خداوند متعال عمل نمودند که البته باز چنانکه از ظاهر آیه برمی‌آید، این کسان، فقط بعضی از آنان بودند، نه همه‌ی بنی‌اسرائیل. این افراد، هم خلاف امر «سجداً» عمل کردند و هم قول مأمور به یعنی «حطّة» را تبدیل به سخنی دیگر نمودند که نشانه جهل و لجاجت بچه‌گانه‌ی آنان بود.

در صحیحین روایت شده است که آنها به جای «حطّة» گفتند: «حبّةٌ فی شعیرةٍ»!![2]

---

۱. المفردات: ۱۲۲.

۲. صحیح بخاری: ۲/ احادیث الانبیاء، باب ۲۸ + صحیح مسلم: ۲/ تفسیر، حدیث ۱ + عبدالرزاق + مسند احمد + سنن ترمذی + سنن نسایی + ...

(خدایا! گندم با جو!) بدین ترتیب امر قدسی را به مسخره گرفتند و به جای مغفرت، گندم و جو خواستند!

در «مستدرک حاکم» روایتی حاکیست که این کسان به جای «حطة»، «حنطة» یعنی گندم گفتند[۱] و در «معالم التنزیل» آمده است که به زبان خود گفتند: «حطاناً سمقاثاً».[۲] یعنی خدایا به ما گندم قرمز عطاء فرما. آنان این سخن را به استهزاء و تمسخر گفتند و خداوند مهربان این تمسخر احمقانه را ناپسند فرمود.

«ابو مسلم» گفته است، در اینجا معنی «تبدیل» (فَبَدَّلَ)، حقیقی نیست. بلکه مراد «لم یفعلوا ما أُمروا به» است. یعنی: آنچه را که دستور داده شده بودند، انجام ندادند که این خود یک نوع تبدیل فرمان است.[۳] اما این تأویل خلاف ظاهر آیه و مفاد بسیاری از احادیث در این مورد است. بنابراین سخن صحیح همان است که نقل شد.

آنان امر به سجده کردن را نیز به استهزاء گرفتند. در روایتی از حضرت «ابوهریره» رضی الله عنه آمده است که رسول‌الله ﷺ فرمود: «قیل لبنی اسرائیل: أُدخلوا الباب سجداً و قولوا: حطةٌ. فدخلوا یزحفون علی استاهم فبدلّوا و قالوا: حبةٌ فی شعرة»:[۴] *به بنی اسرائیل دستور رسید که سجده کنان داخل این قریه شوند، اما آنان در حالی داخل شدند که بر روی مقاعدشان به جلو خیز برمی‌داشتند ...!*

در این مورد نیز آنان خلاف امر الهی عمل کردند و به جای سجده، در حال نشسته بر مقعدهایشان به جلو می‌خزیدند.

فبدّل الذین ظلموا- از «الذین ظلموا» ثابت می‌شود که همه‌ی بنی‌اسرائیل مرتکب این نافرمانی نشدند، بلکه فقط تعدادی از آنان چنین کردند.

منظور از «ظلم» در اینجا، تبدیل کلمه‌ی حق قدسی به کلمه‌ی باطل خویش است. و یا اینکه آنان با این استهزای نابجا، بر خویش ظلم نمودند.

قولاً غیر الذی قیل لهم- یعنی: فغیّروا قولاً بغیره؛ غیر مرضی من القول: قول الهی را

---

۱. مستدرک حاکم + طبرانی به روایت ابن مسعود رضی الله عنه. همین است قول ابن عباس، مجاهد، وهب و ابن زید (البحر المحیط: ۲۳۴/۱).

۲. تفسیر بغوی (معالم التنزیل): ۷۶/۱. یا «حطا سقماثاً»، به همان معنا (تفسیر غرائب القرآن: ۲۹۵/۱).

۳. تفسیر کبیر: ۹۱/۳.

۴. متفق علیه + سنن ترمذی + سنن نسایی به روایت ابو هریره رضی الله عنه.

به قولی تغییر دادند که مورد پسند الهی نبود.

فأنزلنا ...- خداوند متعال خبر می‌دهد که ما بر آنان به سبب این نافرمانی بلایی سخت از آسمان نازل کردیم. مفسران تعداد این کسان را که دچار رجز الهی شدند و هلاک گشتند بیست و چهار هزار نفر[1] و طبق قولی دیگر هفتاد هزار نفر گفته‌اند.[2]

«رجزاً»، به معنی مصیبت و آفت و بلاء است و مراد از آن عذاب می‌باشد. در اینجا نوع خاصی از بلا و عذاب منظور می‌باشد که بنا به سخن «ابن وهب» طاعون بوده است. «ابن جبیر» گفته است که این بلا، سرمایی کشنده بود. عده‌ای دیگر آن را وبا تفسیر نموده‌اند.[3] حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما فرموده است که این عذاب یک مرگ فراگیر بود که در مدت کوتاهی همه‌ی ظالمان (هفتاد هزار یا بیست و چهار هزار نفر استهزاء کننده) را به هلاکت رساند و همین است صحیح‌ترین سخن از توجیهات متعدد.[4]

لفظ «رِجز» در لغت بنی‌صعدات به ضمّ «راء» تلفظ می‌شود: («رُجز»).

بماکانوا یفسقون- «ب» سببیّه است. یعنی نزول بلاء بر آنان به سبب فسقشان بود. در لغت عرب، «فسق» در اصل به خارج شدن از قشر و پوست می‌گویند. آنان را که نافرمانی می‌کنند نیز «فاسق» می‌نامند؛ چون به سبب نافرمانی از حلقه‌ی اطاعت و امتثال به اوامر الهی خارج می‌شوند. گروه مورد نظر از بنی‌اسرائیل نیز به دلیل نافرمانی‌شان مرتکب فسق شدند و مبتلای عذاب گردیدند.

علوم و معارف

◻ موارد فرق میان آیه‌های سوره‌ی «بقره» و آیه‌های سوره‌ی «اعراف»

آیه‌های مورد بحث سوره‌ی «بقره» مشابه‌ی دو آیه از سوره‌ی «اعراف» هستند که صرف‌نظر از تفاوتهایی چند در الفاظ و ترتیب به کار رفتن کلمات و برخی از حروف، معناً کاملاً با هم اشتراک دارند.

در آیه‌های سوره‌ی «بقره» خداوند متعال می‌فرماید:

---

۱. امام رازی، تفسیر کبیر: ۹۱/۳.
۲. آلوسی، روح المعانی: ۲۶۷/۱، به نقل از «ابن جبیر».
۳. روح المعانی: ۲۶۷/۱ + زادالمسیر: ۸۶/۱.
۴. روح المعانی: ۲۶۷/۱.

«و اذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا الباب سجداً و قولوا حطة نغفرلكم خطاياكم و سنزيد المحسنين ● فبدّل الذين ظلموا قولاً غيرالذى قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السمآء بما كانوا يفسقون ●»

و در آیه‌های سوره‌ی «اعراف» می‌فرماید:

«و اذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية و كلوا منها حيث شئتم و قولوا حطّة و ادخلوا الباب سجداً نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين ● فبدل الذين ظلموا منهم قولاً غيرالذى قيل لهم فارسلنا عليهم رجزاً من السماء بما كانوا يظلمون ●» [۱۶۱ و ۱۶۲].

چنانکه ملاحظه می‌شود، در یک نگاه سرسری این دو آیه در هر دو سوره، کاملاً شبیه به هم به نظر می‌آیند، اما ده فرق واضح با هم دارند که با مقایسه‌ی هر یک از الفاظ و حروف آنها با هم به سادگی می‌توان موارد متفاوت را تشخیص داد. در این مقایسه دقت کنید:

۱ ـ واذقلنا ـ واذقیل. ۲ ـ ادخلوا ـ اسکنوا. ۳ ـ حیث شئتم رغداً ـ حیث شئتم (بدون «رغداً»). ۴ ـ وادخلوا الباب سجداً و قولوا حطة ـ (برعکس): و قولوا حطةٌ وادخلوا الباب سجداً. ۵ ـ خطایاکم (به صیغه‌ی جمع کثرت) ـ خطیئاتکم (به صیغه‌ی جمع قلّت). ۶ ـ و سنزید المحسنین ـ سنزید المحسنین (بدون «و»). ۷ ـ الذین ظلموا ـ الذین ظلموا منهم (به اضافه‌ی «منهم»). ۸ ـ فانزلنا ـ فارسلنا. ۹ ـ فکلوا ـ وکلوا. ۱۰ ـ بما کانوا یفسقون ـ بما کانوا یظلمون.

امام «رازی» رحمه الله هر یک از تغییر و تبدیل‌های فوق را متضمن رازها و رمزهای باریک دانسته و همه‌ی آنها را مفصلاً ذکر نموده است.[۱] اما چنانکه محقّقان گفته‌اند، تمام این رموز موجه نیستند و بسیاری از آنها مشکوک می‌نمایند، هر چند که پاره‌ای از آنها هم کاملاً به جا و واقعی هستند.

علامه «زمخشری» گفته است که این اختلاف‌ها، در واقع جلوه‌هایی از زیبابیهای تفنن و بلاغت است و هیچ راز دیگری در خود نهفته ندارد. هدف خداوند متعال از این تغییرات، اظهار قدرت کامله‌اش در بیان و سخن است و می‌خواهد ثابت کند که

---

۱. ر.ک: تفسیر کبیر: ۳/۹۲ الی ۹۴.

او تعالی قادر است یک سخن را به رنگها و قالب‌های گوناگون ارائه کند و این در حقیقت از معجزات قرآنی به حساب می‌آید که در همه‌ی جنبه‌ها تحدّی و اظهار برتری می‌کند. مثل اینکه صاحب «روح» سخن علامه «زمخشری» را با احترام پذیرفته و مثل او بر اکثر رموزی که در این مورد گفته‌اند، تنقید می‌نماید.[1]

◘ اقسام تبدیل کلام دیگران

تبدیل کلام دیگران به سه صورت انجام می‌گیرد:

۱ـ تبدیل الفاظ: کسی جمله یا سخنی می‌گوید، دیگری تمام یا اکثر کلمات آن را تغییر می‌دهد و با عبارات خود، جمله و سخنی دیگر ترتیب می‌دهد.

۲ـ تبدیل معانی: سخنی دارای معنی مشخص و معین است. کسی دیگر آن را چنان بیان می‌کند که از معنی اصلی‌اش کاملاً فاصله می‌گیرد و مفهومی دیگر افاده می‌کند.

۳ـ تبدیل مصنفات و مؤلفات: این نوع تبدیل عبارت است از: تغییر دادن عبارات و مطالب کتابها و نوشته‌های دیگران یا قطع و برید آنها.

نزد جمهور علما، تبدیل و تغییر سخنان دیگران به هر سه صورت ـ در صورتی که سخن مفید است و با تغییر از بین برود یا مضر گردد و یا مقصد گوینده تحریف شود ـ ناجایز است. البته به سخنان دیگران می‌توان استشهاد نمود اگر الفاظ آن یاد نباشد جایز است که با رعایت امانت در نقل قول و ملاحظه‌ی معنی دقیق آن، معنای آن را با الفاظ خود بازگو نمود.

حکم دو نوع تبدیل اول در مطالب شرعی از یک قاعده‌ی کلی کاملاً روشن می‌شود. بنا به قاعده‌ی مجمع علیه: «سخنان و مطالبی که لفظاً در شریعت «منصوص علیها» هستند [به الفاظ مشخص در قرآن یا احادیث وارد شده‌اند] و تعّبد نیز موقوف بر همان الفاظ باشد، تغییر و تبدیل آن الفاظ حرام و مترادف با تحریف می‌باشد».[2] مانند کلمات اذان که منظور از آن تعبد (عبادت) است و در شرع به طور مخصوص

---

۱. روح المعانی: ۲۶۸/۱.
۲. ابن العربی، احکام القرآن: ۲۱/۱.

انتخاب شده‌اند. به همین خاطر کسی نمی‌تواند در اذان حق به زبان خود آنها را ترجمه کرده و معانی را با صدای بلند به جای اذان تکرار نماید. همین طور، ادعیه، تسبیحاتِ رکوع و سجده، قراءت و تشهد در نماز که همه به الفاظ وارد شده‌اند و تغییر آنها یا جانشین کردن معانی آنها به جای الفاظ حرام و ناجایز است. این مسئله اجمالی و بین ائمه اتفاقی است.

در صورت دوم، طبق دنباله‌ی قاعده «اگر تعبد به معانی باشد، نه به الفاظ و منظور شریعت عمل بر معانی آنهاست نه خودِ الفاظ و کلمات و الفاظ فقط واسطه هستند، در این صورت، با ملاحظه و محافظه‌ی چند شرط ترک الفاظ و به‌کار بردن معانی آنها جایز می‌شود و این شرایط عبارتند از:

۱ - انتخاب کلمه یا جمله‌ای کاملاً مترادف با کلمه یا جمله‌ی سخن شرعی، به طوری که در معنی جمله‌ی اصلی هیچ گونه خللی به وجود نیاید.

۲ - شخصی که چنین تبدیل و تغییری پیاده می‌کند، باید چنان بر زبان عربی تسلط و در آن مهارت داشته باشد که جمله‌ی خود ساخته‌ی او از لحاظ معنا، مقصد، پیامهای محاوره‌ای و خصایص جانبی کوچکترین تفاوتی با اصل جمله نداشته باشد».[1]

اگر تبدیل چنین سخنان و جملاتی، با این شرایط نباشد، در این صورت نیز تبدیل جایز نیست و چنانچه شرایط فوق ملاحظه شوند می‌توان به معنا مطالب منصوص شرعی را باز گفت. در بیان احادیث رسول‌الله ﷺ به این کار «روایت بالمعنی» می‌گویند که نزد جمهور محدثین فقهاء جایز است.[2]

اما این نوع روایت در قرآن جایز نیست. یعنی نمی‌توان آیه‌های قرآن را به ترجمه تلاوت کرد. چون آیه‌های قرآنی از قبیل منصوصاتی هستند که مقصود از آنها تعبد به الفاظ است و سخن کسی دیگر قادر نیست جایگزین آنها شود. البته برای تفهیم

---

۱. همان.

۲. ابن العربی یاد آور شده که این تغییر نیز فقط برای صحابه ﷺ بنا به داشتن امتیازاتی از قبیل مصاحبت با رسول‌الله ﷺ و مشاهده‌ی احوال نبوی و مهارت در زبان جایز بود و برای دیگران جایز نیست. (همان: ۲۲). اما سخن محقّق چیزی است که مؤلف فرموده است.

دیگران، ترجمه و بیان معانی آیه‌های قرآن به زبان یا نوشتن هر دو جایز است. فقط تلاوت در نماز یا خارج از نماز به زبانی دیگر درست نیست.

● نزد جمهور علما، اعمّ از محدیثن، فقهاء و اصولیون، منجمله امام اعظم، امام مالک، امام شافعی، و ... روایت بالمعنی در احادیث جایز است. این سخن را علامه «قرطبی» از سه امام مذکور نقل کرده است.[1] اما «ابن سیرین» و «قاسم بن محمد» گفته‌اند که الفاظ حدیث نباید تغییر داده شوند، هر چند که در معنی آن تغییری رُخ ندهد. به نظر این حضرات روایت بالمعنی در احادیث جایز نیست.[2]

◻ حکم تبدیل ادعیه و اذکار

اگر الفاظ و کلمات دعاها و اذکارِ مسنون، توقیفی هستند و فقط به یک شکل در احادیث وارد شده‌اند، تغییر دادن آنها جایز نیست و باید با همان الفاظ ورد شوند. مثلاً دعای «وسیله» که بعد از اذان خوانده می‌شود، توقیفی است و الفاظ آن عیناً همان کلماتی هستند که از احادیث ثابت شده‌اند. لذا ترک دادن الفاظ و گفتن معنای آنها درست نیست.

همین است حکم اسمای خداوند جل جلاله که همه توقیفی‌اند. و نیز دعاهایی که در حالات و مناسبت‌های مخصوص و متعدد از رسول‌الله ﷺ ثابت هستند. دلیل این حکم، روایتی است از حضرت «براءبن عازب» رضی الله عنه که گفت: آن حضرت به من دعایی تعلیم داد تا وقت خواب آن را ورد کنم. در آن این جمله وجود داشت: «و آمنتُ بنبیک الذی ارسلتَ». وقتی دعا را تکرار کردم تا ببیند آیا خوب یاد کرده‌ام، به جای «نبیّک»، گفتم: «آمنت برسولک الذی ارسلتَ». فرمود: «نه بگو: نبیّک الذی ارسلتَ».[3]

از اینجا ثابت می‌شود که تغییر الفاظ منصوص و توقیفی در اذکار و اوراد هم جایز

---

۱. تفسیر قرطبی: ۴۱۲/۱. علامه «ظفر احمد عثمانی» رحمه الله مذهب ائمه‌ی اربعه و جمهور سلف و خلف را همین گفته است. (احکام القرآن تهانوی: ۱ (قسمت اول) / ۲۹-۲۸).

۲. تفسیر قرطبی: ۴۱۲/۱.

۳. متفق علیه (صحیح بخاری: کتاب الوضوء، باب فضل من بات علی الوضوء - صحیح مسلم: دعاء) + سنن ابو دادود: ادب + سنن ترمذی: دعوات + سنن نسایی: الیوم و اللیة.

نیست و این بنا بر حکمت‌ها و اسراری است که شارع ﷺ درباره‌ی کلمات و جملات می‌داند و دیگران از آن اطلاعی ندارند. مثال ساده‌ی این نکته همین حدیث است. چنانکه دانایان می‌دانند، کلمه‌ی «نبی» از «رسول» اعمّ است. لذا آن حضرت ﷺ نگذاشت کلمه‌ای با مفهوم کوتاه جانشین لفظی با مفهوم و معانی بلند و وسیع شود. (والله اعلم بمراد رسوله).

بزرگان و اولیای امت، حتی در مورد ادعیه و اورادی که اثر مفیدشان به تجربه و کراراً ثابت شده بود، همین رویه را پیش گرفته‌اند و حاضر نبودند الفاظ این گونه دعاها و اوراد را تغییر بدهند. چون با تغییر آن الفاظ، برکت و اثر آنها نیز از بین می‌رفت. مثلاً حضرت «حاج امداد الله» رحمه‌الله عادت داشت، هر کس برای دم زدن نزد او می‌رفت، این شعر را می‌خواند: «خداوند! اگر منظور داری - این مصیبت را برآری» و بر شخص دم می‌زد و به قدرت خداوند متعال اثر مثبت برجا می‌گذاشت. روزی یک نفر اهل علم که از مریدان حضرت «حاج امداد الله» بود گفت: این یک جمله‌ی شعری است اما کمی ناموزون است. اگر کلمه‌ی «بلطفت» را اضافه می‌کردی و چنین می‌خواندی: «خداوندا اگر منظور داری، بلطفت این مصیبت را برآری»، شعر موزون شد و زحاف لازم نمی‌آمد. حضرت ایشان تبسم نمود و فرمود: من هم می‌دانم که این شعر زحاف دارد. ولی آن را عیناً همین طور از حضرت شهید «سید احمد بریلوی» رحمه‌الله شنیده‌ام و این شعر از اوست. منظور من شعر سرودن نیست. نفع دادن به بندگان است و تمام برکات و آثار این دم، در همین کلمات است. اگر برای جلوگیری از زحاف، تغییر بخورد، اثرش محو می‌شود.

این از حکم اوراد و اذکار توقیفی. اما اگر اذکار توقیفی نباشند، یعنی به چند طریق روایت شده باشند، می‌توان کلمات آنها را تغییر داد و با ملاحظه‌ی معانی آنها کلماتی از خود اضافه کرد. همچنین جایز است که دعاها و اورادی درست کرد که برگرفته شده از دعاها و اذکار قرآن مجید و احادیث شریف یا موافق با آنها و منطبق با موازین شرع باشند. از این نوع دعاها و اذکار از بزرگان و اکابر بسیار نقل و ثبت شده است. مثلاً حضرت «ابن مسعود» رضی‌الله‌عنه از خود دعاهایی ترتیب داده بود و با آن دم می‌زد. همچنین حضرت «ابن عمر» رضی‌الله‌عنه چند کلمه‌ی دیگر از طرف خود در دعای

تلبیه (لبیک اللّهم ...) اضافه نمود[1] و ...

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «و ظللنا علیکم الغمام - الی قوله - کانوا انفسهم یظلمون» - این آیه دلیل است بر آن که اگر مرشدی و شیخ طریقتی که مبتدع است و متبع سنت نیست اما از او کرامات و خرق عادات و کشوف ظاهر می‌شود یا مال و عزتش برتری حاصل می‌کند و عوام الناس به او زیاده مراجعه می‌کنند به این مغرور نشوند چراکه این یک نوع استدراج است و در آخرت برای او و مریدانش بدبختی ایجاد می‌کند.[2]

وَ اِذِ اسْتَسْقیٰ مُوْسیٰ لِقَوْمِهٖ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاکَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ

و آن زمان که آب خواست موسی برای قومش پس گفتیم بزن عصای خود را بر سنگ. پس بیرون جوشید

مِنْهُ اثْنَتَا عَشَرَةَ عَیْناً قَدْ عَلِمَ کُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ کُلُوْا وَاشْرَبُوْا مِنْ

از سنگ دوازده چشمه که کاملاً دانست هر گروه جای شرب خود را. (گفتیم) بخورید و بنوشید از

رِّزْقِ اللهِ وَ لاَ تَعْثَوْا فِی الْاَرْضِ مُفْسِدِیْنَ ﴿۶۰﴾

روزی الله تعالی و از حد نگذرید در زمین به حالت فساد کنندگان ●

مفهوم کلی آیه: حضرت موسی علیه السلام در پی تقاضای قوم خویش، از خداوند متعال آب طلب نمود. او تعالی بر وی وحی فرستاد که عصای خویش را بر سنگ بزند که در اثر آن ضربه سنگ از هم خواهد شکافت و آب جاری خواهد شد. آن حضرت چنین کرد و به قدرت الهی، دوازده چشمه از دل سنگ جوشیدن گرفت و به بیرون منفجر گردید. فرمود که همه از آن آب بخورند و بیاشامند، اما دست به فساد بر روی زمین نزنند و در قبال این نعمت بندگان شکرگزاری گردند.

---

۱. به تخریج اصحاب صحاح سته: کتاب الحج. از حضرت عمر، ابن مسعود، ابوهریره و حسن بن علی رضی‌الله‌عنهم نیز این ازدیاد در تلبیه ثابت است. (ر.ک: نصب الرأیة: ۳/۲۵).

۲. بیان القرآن تهانوی: ۱/۳۳.

ربط و مناسبت

در این آیه تذکیر به نعمت بزرگ دیگری وارد شده که به اعتبار ترتیب یازدهمین نعمت است. یا می‌توان آن را تتمه‌ی نعمت دهم دانست.

از تقاضاهای متعدد بنی‌اسرائیل از حضرت موسی علیه‌السلام ، اولین تقاضا همین است. وقتی آنان حاضر نشدند به جهاد با عمالقه بپردازند و خداوند متعال آنان را در میدان «تیه» سرگردان نمود، اولین چیزی که خواستند، آب بود. خداوند متعال بر آنان احسان فرمود و خواسته‌ی‌شان را برآورده ساخت. ولی آنان قدر این نعمت را نشناختند و کفران نعمت نمودند.

این واقعه یکی از معجزات برجسته‌ی حضرت موسی علیه‌السلام به حساب می‌آید و در چند جای دیگر قرآن نیز بدان اشاره رفته است.

تفسیر و تبیین

و اذ استسقی موسی لقومه فقلنا اضرب ... (۶۰)

و یاد کنید آن هنگام را که حضرت موسی آب طلبید و ما به او وحی نمودیم که ...

«استسقاء» از باب «استسقی، یستسقی، استسقاءً» است. «استسقی» یعنی: طلب سقیاً. (آب شُرب خواست). در اینجا مفعول «استسقی» محذوف است که با ملاحظه‌ی آن آیه چنین می‌شود: «و اذ استسقی موسیٰ ربّه»: و یاد کنید وقتی که موسی علیه‌السلام از پروردگارش آب طلب نمود. یا چنین می‌شود: «اذ استسقیٰ موسی ماءً»: و یاد کنید وقتی که موسی علیه‌السلام آب خواست. فعل «استسقی» هم به صورت لازم به کار می‌رود و هم به صورت متعدی. در صورت دوم گاهی به طرف «مستقی منه» متعدی می‌گردد، مانند این شعر «ابوطالب» در حق رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم : «و ابیض یُستقیٰ الغمام بوجهه»: سفید چهره‌ای که به طفیل درخشندگی چهره‌اش از ابرها آب طلب کرده می‌شود. و گاهی به طرف «مستسقی»، متعدی می‌شود. مانند این آیه: «و اذ استسقا قومه» [اعراف: ۱۶۰]: و هنگامی که قوم موسی علیه‌السلام ، ازو آب خواستند.

فقلنا اضرب بعصاک الحجر- خداوند متعال، دعای حضرت موسی علیه‌السلام را اجابت فرمود و دستور داد با عصایش به سنگ بکوبد.

«عصا» در عربی سماعاً مؤنث (مؤنث سماعی) است. الفِ آخر آن، بدل از «واو» است چون در اصل «عصو» بوده است. جمع آن «عصوان» و «اعص» و «عصیٌّ» می‌آید. عرب می‌گوید: «عصوته» یعنی: ضربتهُ بالعصاء (او را با عصاء زدم).

■ این عصای حضرت موسی علیه‌السلام همان عصایی بود که موقع به نبوت رسیدن آن حضرت در کوه طور، در دست ایشان بود و در جواب خداوند متعال که پرسید: و ما تلك بیمینك یموسیٰ؟» (این چیست که در دست راست توست ای موسی؟)، درباره‌اش گفت: «این عصای من است، بر آن تکیه می‌کنم، برای گوسفندانم به وسیله‌ی آن برگ درختان را می‌ریزم و فواید دیگری نیز برای من دارد.» [طه: ۱۸] . عصای موسی علیه‌السلام در اصل، باقیمانده‌ی شاخه‌ی درختی بود که حضرت آدم علیه‌السلام از بهشت با خود به همراه آورد. طول این شاخه که از درخت «آس» (به بلوچی: مورت) بود، ده گز و به درازی قامت حضرت موسی علیه‌السلام بود، و دارای دو شاخک بود که هنگام شب، نور می‌پراکند و آن حضرت در روشنی آن راه می‌رفت.[1]

این عصا، پس از حضرت آدم علیه‌السلام به فرزندان او منتقل شد و همین طور در دست پیامبران زیادی قرار گرفت تا اینکه به حضرت شعیب علیه‌السلام رسید. آن گاه که حضرت موسی علیه‌السلام به مدین رفت و نزد حضرت شعیب علیه‌السلام ماندگار شد، این عصا به او رسید. چون وقتی که لحظه‌ی فوت حضرت شعیب علیه‌السلام فرا رسید، به او وحی شد که عصای موصوف را به آن مرد یعنی حضرت موسی علیه‌السلام که دامادش شده بود بسپارد و بدین طریق این عصای تاریخی و مقدس به دست حضرت موسی علیه‌السلام افتاد و به دستان او معجزات متعددی از خود ظاهر نمود. از جمله: اژدها شدن، شکافتن دریا، استخراج آب از سنگ و ... .

اقوال دیگری نیز درباره‌ی این عصای مرموز و معجزه‌آمیز نقل شده است.[2] اما صحیح‌تر همین است که گفتیم.

«حجر» به معنی سنگ است. نزد بعضی سنگی که به سبب ضربه‌ی عصای موسی علیه‌السلام منفجر شد و چشمه جاری کرد، یک سنگ مخصوص بود به پهنای یک گز در

---

۱. روح المعانی: ۱/ ۲۷۰ + تفسیر عزیزی: ۱/ ۲۶۰.
۲. ر.ک: البحر المحیط: ۱/ ۲۲۶.

یک گز که آن حضرت همیشه بر روی آن ایستاده، قومش را خطاب می‌کرد. اما این سنگ بسیار سبک بود و خداوند متعال امر فرموده بود که او هر جا می‌رود این سنگ را با خود ببرد.

«حسن بصری» ﷺ می‌فرماید که این سنگ معین و مخصوص نبود، بلکه سنگی از سنگهای میدان «تیه» بود وقتی که حضرت موسی ﷺ استسقاء نمود، به او فرمان رسید که عصایش را به سنگی بزند، از آن آب بیرون می‌جوشد.

چون عصا به سنگ زده شد، از هر چهار طرف آن سه چشمه و جمعاً از آن دوازده چشمه جوشیدن گرفت.[1]

فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً- به محض اصابت ضربه‌ی حضرت موسی ﷺ، سنگ ترک برداشت و در داخل آن آب نمایان گردید و آهسته آهسته حرکت نمود و لحظه‌ای بعد سنگ از هم شکافت و دوازده چشمه از آن به بیرون جاری شد.

در آیه‌ای دیگر به جای «فانفجرت»، «فانبجست» آمده است.[2] «انبجاس» به جوشیدن و تحرک نرم و اولیه‌ی آب می‌گویند و «انفجار» به حرکت تند آب که معمولاً بعد از انبجاس پدید می‌آید، گفته می‌شود. پس در هر کدام از این دو آیه، مرحله‌ای از دو مرحله‌ی خروج آب (ظهور آب و انفجار آن) بیان شده است.

چون قوم حضرت موسی ﷺ از دوازده قبیله تشکیل شده بود،[3] برای هر یک از آن قبایل، چشمه‌ای جداگانه از سنگ جدا شد و معجزه‌ای دیگر از معجزات حضرت موسی ﷺ به ظهور پیوست.

«سر سید احمد خان» و امثال او این گونه معجزات را قبول ندارند و با توجیهات ساده‌ی علمی قصد دارند، اهمیت آنها را در حدّ بسیار پایینی منحصر نمایند. مثلاً جناب «سید احمد خان» در همین مورد گفته است که سنگ مزبور، خود خاصیت مغناطیسی عجیبی داشت که آب را از دل زمین جذب و به بیرون هدایت می‌کرد![4]

---

۱. منابع پیشین.

۲. آیه‌ی ۱۶۰ از سوره‌ی اعراف: «... و اوحینا الی موسیٰ اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاک الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عیناً ...».

۳. ر.ک: البدایة و النهایة: ۱/ نبوة یوشع و قیامه بِاعباء بنی‌اسرائیل.

۴. ر.ک: تفسیر قرآن سر سید.

سؤال اینجاست که چرا قبل از آن در طی صدها و یا حتی هزاران سال قبل که این سنگ در آن مکان افتاده بود، این خاصیتش را ظاهر نکرد؟ چرا به طور حیرت‌آوری دوازده چشمه -به تعداد قبایل- از آن پدید آمد؟ این معجزه در حقیقت خیلی کم‌اهمیت‌تر از معجزه‌ی رسول اکرم ﷺ بود که بنا به احادیث صحیح، از پنجه‌ی مبارک و از میان انگشتان او که در یک ظرف کوچک آب قرار داشت، آب زیاد جوشید؛ آن قدر زیاد که مردم از آن نوشیدند، حیوانات سیراب گشتند و ظروف و مشکیزه‌ها پر آب شدند.[۱] در این باره جناب «سید» و امثال او چه می‌گویند؟ انگشتان آن حضرت علیه‌السلام چه خاصیت طبیعی برای جذب آب داشت و اصلاً این آب از کجا آمد؟ و ...؟ ...؟

حقیقت این است که: «پیش قدرت کارها دشوار نیست».

به هر حال این یکی از معجزات بزرگ حضرت موسی علیه‌السلام بود. سنگ از دوازده قسمت ترک برداشت و از میان هر ترک چشمه‌ای ظاهر شد که به قبیله‌ای خاص تعلق گرفت و هر کدام برای خود جوی‌ها و حوضچه‌هایی درست کردند و آب را در آن برای خود ذخیره نمودند، و بدین ترتیب جمعیتی بالغ بر ۶۰۰ هزار نفر، به مدت چهل سال از آب این سنگ استفاده کردند، بدون اینکه از آب آن اندکی کاسته شود. حتی روایت شده است که بسا اوقات مردم کنجکاو سنگ را برمی‌داشتند تا ببینند این سنگ آن همه آب را از کجا به بیرون هدایت می‌کند. اما چون سنگ را بلند می‌کردند، زیر آن را خشک و خالی می‌دیدند.

قد علم کل اناس مشربهم- هر یک از آنان جای شرب خود را بلد بود و می‌دانست که چشمه‌ی قبیله‌ی او کدام است و از کدام حوضچه باید آب بردارد. آنان این چشمه‌ها را تعیین کرده بودند تا در بهره‌برداری از آب نظم بیشتری برقرار شود.

«مشرب» ظرف مکان است. یعنی جای نوشیدن آب. نزد بعضی مصدر میمی است. ولی قول راجح، توجیه اول است. در اینجا فعل «قد علم» متعدی به یک مفعول است و آن «مشربهم» است.

---

۱. محدثان و مورخان وقوع معجزه را در دو سفر رسول‌الله یادآور شده‌اند: در غزوه‌ی ذات الرقاع و در غزوه‌ی تبوک. (ر.ک: الخصائص الکبری: ۳۷۲/۱ و ۴۵۶).

کلوا و اشربوا- در اولِ این جملع فعل «قلنا» محذوف است. یعنی: «قلنا لهم کـلوا واشربوا». خداوند متعال «کلوا» را هم همراه «اشربوا» ذکر فرمود، چون قبل از آن، ماجرای در خواست غذای آنان پیش آمده بود و خـداونـد مـتعال حـاجتشان را بـا اهدای بهترین غذاها یعنی «منّ» و سلویٰ» برآورده ساخت.[1] تقدیم «اکل» بر «شرب» در اینجا ـ بدین علت است که غذا تأمین کننده‌ی نیازهای متنوع جسم انسان است و بدون تغذیه، فقط با شرب آب نیازهای بدن جبران نخواهد شد. از این رو ـ چون آنان به غذا ضرورت بیشتری داشتند ـ اول «کلوا» فرمود و بعد «اشربوا».

من رزق الله- ظاهر است که دست احدی در تأمین و ارسال این نعمت‌های الهی، شریک نبود و فقط خداوند قادر و منعم بود که این غذاها و آب‌هـای گـوارا را بـه بنی‌اسرائیل اهداء می‌نمود. لذا فرمود: بخورید و بیاشامید از رزق الله. ناگفته پیداست که امر «کلوا و اشربوا» در اینجا نه برای ایجاب، بلکه برای اباحت است.

ولا تعثوا فی الارض مفسدین- یعنی تا دلتان می‌خواهد از نعمت‌های خداوند متعال استفاده کنید، اما در زمین فساد به راه نیندازید. منظور از «ارض»، عموماً زمین است: در این زمین و در هر زمینی که در آینده زندگی می‌کنید، فساد نکنید. «تعثو» از «عثیٰ» به معنی تجاوز و فراتر از حد رفتن است. یعنی: «از حد تجاوز نکنید»؛ مساوی است که تجاوز منجر به فساد گردد یا نه. اما قید «مفسدین» این تجاوز را مبین می‌کند.

سؤال: عادتاً و طبق قانون عمومی استسقاء، در نتیجه‌ی این دعاء، آب همیشه از آسمان نازل می‌شود. چرا در مورد مذکور در آیه، خلاف این قاعده ظاهر شد و به جای آسمان، آب از خود زمین پیدا شد؟

جواب: استسقاء (طلب باران از خداوند متعال) همیشه برای مردمی است که دور از هم در جاهای پراکنده و متعدد زندگی می‌کنند. چون برای سیراب کردن آنان فقط نزول باران از آسمان کفایت خواهد کرد که آسمان همه جاگسترده و ابرهای آبستن،

---

۱. و طبق توجیهی که زمخشری نقل کرده: چون از آن آب نباتات و زروع آبیاری می‌شدند، به ملاحظه‌ی هر دو جنبه‌ی آب، «کلوا واشربوا» فرمود (کشاف: ۱۴۷/۱). اما «آلوسی» این توجیه را ضعیف گفته، به دلیل اینکه آنان در «تیه» محصولات کشاورزی نداشتند و به همین سبب از خداوند خواستند تا محصولات زمینی (عدس، پیاز، تره و ...) برای آنان خارج کند. (روح: ۲۷۲/۱). پس مناسب‌ترین توجیه، چیزی است که مؤلف قید نموده‌اند.

در پهنای آن به همه جا سر می‌کشند. اما برای قوم حضرت موسی علیه‌السلام وضع فرق می‌کرد. چون آنان همه در یک جا جمع شده بودند و دعایی که آن حضرت علیه‌السلام برای طلب باران نمود، می‌توانست فقط برای محدوده‌ی زندگی آنان بود. و ظهور آب از سنگ جوابی قانع کننده برای این دعاء بود. به علاوه، باران دائمی نیست، یعنی نمی‌تواند دائمی باشد، چون موجد مشکلات زیادی برای انسان می‌گردد. به همین دلیل پس از باریدن بر قطعه‌ای از زمین، به جایی دیگر می‌رود. در حالی که ظاهر حال بنی‌اسرائیل چنین تقاضا می‌کرد که منبع آبی دائمی برای آنان به وجود آید تا بتواند چهل سال تکاپوی نیازهای آنان را بکند. آبی که از سنگ جوشیدن گرفت، می‌توانست چنین باشد. به همین حکمت آب آنان از این سنگ منفجر شد که تا چهل سال دوام یافت.

استسقاء، سنت انبیا علیهم‌السلام

از این آیه و آیه‌های دیگری ثابت می‌شود که استسقاء - به صورت دعای محض باشد یا به صورت نماز - در تمام ادیان سنت مؤکده بوده است و انبیاء علیهم‌السلام و پیروان آنان در فصلهای خشک و سالهای قحط با استسقاء، از خداوند متعال آب خواسته‌اند.

حضرت «شاه عبدالعزیز» رحمه‌الله می‌نویسد که استسقاء از حضرت آدم علیه‌السلام تا حضرت خاتم صلی‌الله‌علیه‌وسلم ثابت است. چرا که استسقاء صورتی از اظهار عجز و نیاز بود که آنان کرده‌اند و خداوند متعال به آنان آب عطاء فرموده است.[1]

ضمناً از این ثابت می‌شود که «استسقاء» در اصل - چنانکه حضرت امام اعظم «ابو حنیفه» رحمه‌الله گفته است - فقط دعاست، هر چند که نماز هم جایز است. استسقای حضرت نوح علیه‌السلام و حضرت موسی علیه‌السلام و حضرت هود علیه‌السلام دعاء و استغفار بود.[2]

---

۱. تفسیر عزیزی: ۲۵۹/۱.

۲. خداوند متعال از قول پیامبرش نوح علیه‌السلام می‌فرماید: «فقلت استغفروا ربکم انه کان غفاراً ● یرسل السماء علیکم مدراراً ● (نوح: ۱۰ و ۱۱) و از قول هود علیه‌السلام می‌فرماید: «و یا قوم استغفروا ربکم ثم توبوا الیه یرسل السماء علیکم مداراً ...» (هود: ۵۲).

اما در احادیث، استسقاء به همراه نماز هم ثابت است[1] و به همین دلیل نزد صاحبین (حضرت امام ابو یوسف و امام محمد) و ائمه‌ی ثلاثه (حضرات امام مالک، امام شافعی و امام احمد رحمهم الله) و جمهور فقهاء در استسقاء، اصل نماز است و دعاء تابع آن محسوب می‌شود.[2]

وَ اِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نَّصْبِرَ عَلٰى طَعَامٍ وَّاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ
و یاد کنید زمانی که گفتید ای موسی هرگز شکیبائی نداریم بر یک غذا. پس دعا کن برای ما از پروردگار خود که

يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الْاَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَ قِثَّاۤئِهَا وَ فُوْمِهَا وَ عَدَسِهَا وَ
بیرون آورد برای ما از آنچه میرویاند زمین از سبزی‌هایش و خیارش و سیرش و عدسش آن و

بَصَلِهَا قَالَ اَتَسْتَبْدِلُوْنَ الَّذِیْ هُوَ اَدْنٰى بِالَّذِیْ هُوَ خَيْرٌ اِهْبِطُوْا مِصْرًا
پیازش. فرمود موسی‌آیا می‌خواهید بدل‌کنیدآنچه را کم‌ارزش‌تر است به آنچه که بهتر و ارزشمندتر است، نازل شوید به شهری

فَاِنَّ لَكُمْ مَّا سَاَلْتُمْ وَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ وَ بَآءُوْ بِغَضَبٍ
که حتماً هست برای شما آنجا آنچه می‌خواستید و لازم شده است برآنان خواری و ناداری و بازگشتند آنان به قهری

مِّنَ اللهِ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوْا يَكْفُرُوْنَ بِآيَاتِ اللهِ وَ يَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ بِغَيْرِ
از جانب الله. این خواری به سبب آن است که ایشان باور نمی‌داشتند آیات خدا را و می‌کشتند پیمبران را بدون

الْحَقِّ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّ كَانُوْا يَعْتَدُوْنَ ﴿۶۱﴾
حق. این به سبب آن است که گناه کردند و از حد می‌گذشتند ●

مفهوم کلی آیه: بنی‌اسرائیل از مصرف دائمی یک نوع غذا، خسته شدند و به حضرت موسی علیه السلام گفتند، ما دیگر نمی‌توانیم بر یک غذا صبر نماییم. از خداوند

---

۱. عن ابن عباس ان النبی صلی‌الله‌وعلیه‌وسلم فی الاستسقاء رکعتین کصلاة العید (سنن اربعه: باب الاستسقاء) و احادیث دیگر در این موضوع (ر.ک: نصب الرأیة: ۱/۲۳۹ به بعد).

۲. ر.ک: الهدایه: ۱/۱۳۴ + الفقه الاسلامی و ادّلته: ۲/ ۱۴۴۰-۱۴۳۹.

بخواه تا از زمین رویدنی‌های آن را از قبیل باقلا، خیار، سیر، عدس و پیاز به ما بدهد. آن حضرت علیه‌السلام از این درخواست به شگفت آمد و متعجبانه پرسید: آیا در عوض نعمتی بسیار بزرگ و اعلیٰ که به صورت خوردنی‌های لذیذ و خوشمزه از آسمان برایتان نازل می‌شود، از خداوند متعال می‌خواهید خوراکی‌های معمولی و کم‌ارزش‌تر به شما بدهد؟! حضرت موسی علیه‌السلام طبق فرمان الهی که جواب آنان بود، به آنان گفت: در شهر بروید (و آن را فتح کنید) در آنجا چیزهایی که خواسته‌اید، به شما می‌رسد. آنان به سبب این همه نافرمانی‌ها و طغیانگری‌ها باعث شدند که مهر ذلت و بدبختی و غربت برای همیشه بر پیشانی سرنوشتشان نقش شود و به غضب الهی گرفتار آیند. چون آنان کارهایی بد می‌کردند بالأخص کفر به آیات خداوند متعال که توسط انبیای دیگر برایشان خوانده می‌شد و کشتن پیامبران بنا حق و این افعال شنیعشان خود نتیجه‌ی عصیان و تجاوز کاری‌هایشان بود.

ربط و مناسبت:

تا اینجا بیان ده نعمت بزرگ از طرف خداوند متعال بر بنی‌اسرائیل بود. از این آیه به بعد به ترتیب مواردی از شناعت و ناسپاسی این قوم را در قبال آن نعمت‌ها متذکر می‌شود تا اولاً خود به تقصیر خویش معترف شوند و توبه کنند و ثانیاً، همه‌ی مردم دنیا از حقیقت حال یهود باخبر شوند.

این آیه حاوی اولین شناعت یهود است که همان ناسپاسی می‌باشد. این آیه در اصل با مطالبی که در ضمن تفسیر آیه‌ی «و اذ قلنا ادخلوا هذه القریة ...» بیان شد، مرتبط است. آنان از خوردن دائمی «منّ» و «سلویٰ» خسته شدند و تقاضای غذاهای دیگری نمودند که اسامی این غذاها خود حماقت و ناسپاسی آنان را ثابت می‌کند.

این موضوع قبلاً به طور ضمنی بیان شد، اما در این آیه خداوند متعال به طور مستقل و مفصل این مورد را بیان می‌فرماید و نتیجه و پاسخ این تقاضای بنی‌اسرائیل را که در حقیقت نعمتی دیگر بر آنان بود، متذکر و فرجام همیشگی این قوم لجوج و یکدنده را در دنیا برای تمام جهانیان روشن می‌نماید.

تفسیر و تبیین

وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ ... (۶۱)

این آیه نیز عطف بر آیه‌های قبل و متضمن بیان نعمتی دیگر بر بنی‌اسرائیل و واقعه‌ی دوازدهم راجع به این قوم می‌باشد.

و اذ قلتم ...- و یاد کنید آن هنگام را که به پیامبر ما، موسی (عليه السلام) گفتید ما نمی‌توانیم برای همیشه بر یک غذا صبر کنیم ... . این جمله را آبا و اجداد بنی‌اسرائیل زمان رسول‌الله ﷺ، در زمان حضرت موسی عليه السلام گفته بودند. کما لا یخفیٰ.

فادع لنا ربک یخرج لنا ممّا تنبت الارض من بقلها و ...- «لام» در «فادع لنا»، برای انتفاع است. یعنی دعاء کردن تو ای موسی برای ما نزد پروردگارت و ازو برای ما غذاهای ساده‌تری بخواه.

آنان خود این دعاء را نکردند. چون می‌دانستند که دعای انبیاء علیهم السلام به اجابت نزدیکتر از دعای دیگران است. لذا، از حضرت موسی عليه السلام خواستند تا برایشان دعاء کند. علاوه بر این طبق قاعده عمومی در دعاء: «دعاء الغیر للغیر اقرب الی الاجابة».[1] یعنی اگر کسی برای کسی دیگر دعاء کند، این دعا به قبولیت نزدیک‌تر است. به همین سبب آنگاه که رسول‌الله ﷺ به حضرت «عمر» رضی الله عنه اجازه‌ی عمره داد، به او سفارش کرد: «یا أُخیّ! اشرکنا فی دعائک»:[2] *ای برادرک من! ما را در دعاهایت شریک کن.* و این بدین خاطر است که دعای غائب برای غائب و کس دیگر مطلقاً زودتر اجابت می‌شود.

دعا از زبان دیگران

در حدیثی آمده است که خداوند متعال می‌فرماید: «ادعونی بالسنة لم تعصونی»: *مرا با زبانهایی در دعاها بخوانید که با آن نافرمانی مرا نکرده‌اید.* در این سخن قدسی منظور از زبانی که مرتکب عصیان نشده است، زبان شخص دیگر است. چون هیچ کس با زبان

---

۱. این قاعده مبتنی بر حدیثی است که آن را مؤلف تحت عنوان «دعا از زبان دیگران» به روایت ترمذی و ابو داود آورده‌اند.

۲. مسند احمد + سنن ترمذی + ابو داود + ابن ماجه، به روایت سالم عن ابیه عن عمر بن خطاب (جامع المسانید و السنن: ۱۸ / حدیث شماره‌ی ۲۵۹).

شخصی دیگر مرتکب نافرمانی خداوند جل جلاله نمی‌شود و از این حدیث استدلال می‌شود که دعای غیر برای غیر مطلقاً اقرب الی الاجابة است.

در حدیثی دیگر این مطلب صریح‌تر عنوان شده است. آنجا که رسول‌الله ﷺ فرمودند: «سریعترین دعا به اجابت، دعای غائب برای غائب است.»[1]

روایتی دیگر حاکی از این است که اگر کسی می‌خواهد برای خود دعایی کند و فکر می‌کند که دیر قبول می‌شود، آن را با الحاح برای دیگری بخواهد که ان‌شاءالله زود قبول می‌شود.[2]

خلاصه در اینجا نیز بنی‌اسرائیل، پیامبرشان را برای دعاء به همین اسباب و نیز به دلیل اینکه او برگزیده‌ی خداوند عالمیان بود، انتخاب کردند.

(ربّک) ـ نگفتند «ربنا»، بدین علت که ربوبیت خداوند جل جلاله آن قدر که با انبیاء علیهم‌السلام ارتباط دارد، با بندگان دیگر ندارد.

يخرج لنا مما تنبت الارض- اسناد فعل «تنبت» به «ارض» از قبیل اسناد مجازی است. ورنه، زمین به ذات خود منبت و رویاننده‌ی هیچ چیزی نیست و حقیقتاً منبت خداوند متعال است. جزم فعل «يُخرجْ» به خاطر جزا بودن آن است. چون فعل مضارع است و در جواب امر (فادع لنا ربک) واقع شده است. «مِنْ» که به صورت مخف در «ما» مدغم شده و کلمه‌ی «ممّا» را به وجود آورده، بعضیه است.

من بقلها- این «من» بیانیه و تفصیلیه است. یعنی بعضی از رُستنی‌های زمین که اینها باشند: سبزی‌ها و ... .

«بقل» در اصل لغت عرب، به هر آن سبزی تر می‌گویند که دارای یکی از چهار خاصیتِ برودت، حرارت، یبوست و رطوبت باشد. بنابراین یک لفظ عام و جامع تمام اقسام سبزی‌ها می‌باشد.

و قثّائها و فومها و عدسها و بصلها- چون «بقل» به اعتبار انواع و خواص چهارگانه، اقسام مختلفی در زمین دارد، بعضی از آنها را مخصوصاً نام گرفتند و گفتند ما از

---

۱. سنن ترمذی: البر و الصلة + سنن ابی داود: الصلاة، به روایت عبدالله بن عمرو رضی‌الله‌عنهما.

۲. در حدیث آمده است: «اذا دعا العبد لاخيه بظهر الغيب، قال المَلَك: آمين و لك بمثل» (صحیح مسلم: الذكر و الدعاء- سنن ابو دادود: الصلاة، باب ۲۹).

سبزی‌ها، خیار، سیر، عدس و پیاز می‌خواهیم.

«قثاء» به خیار می‌گویند و خاصیت آن برودت و رطوبت است. این میوه دو نوع دارد که یک قسم آن، سبز و کوتاه است و معمولاً به عنوان سبزی یا سالاد همراه با غذاهای اصلی تناول می‌شود. به این «خیار سبز» می‌گویند. نوع دیگر آن، سفیدتر و دراز است که «خیار چنبر» نامیده می‌شود.

«فوم»، نزد جمهور به معنی گندم است.[1] چنانکه «زجاج» گفته است: «در اینکه فوم، گندم است، هیچ اختلاف نظری میان دانشمندان لغت نیست».[2] بنا بر این قول، منظور از «فوم»، غلّه و سایر دانه‌هایی است که از آنها آرد درست می‌شود و برای تهیه نان به کار می‌رود. مانند دانه‌های جو، ذرت، ارزن گندم و ... .

«کسایی» و عده‌ای دیگر از محقّقان گفته‌اند که مراد از «فوم»، سیر است که با «بصل» (پیاز) مناسبت دارد. چون در آیه انواع سبزی‌ها نام گرفته شده‌اند و گندم از سبزی‌ها نیست.[3] به نظر من این معنا موجّه‌تر است.

معنی «عدس» و «بصل» هم که واضح است. بدین صورت، بنی‌اسرائیل از خوردن «منّ» و «سلوی» خسته شدند و هوس سبزی نمودند.

سؤال: «من» و «سلوی» دو نوع غذا بودند. چرا بنی‌اسرائیل گفتند که ما نی‌توانیم بر یک غذا صبر نمائیم؟

جواب: در این مورد توجیهات متعددی ذکر شده است. از آن جمله است توجیهات زیر:

۱ - «منّ» چون بسیار شیرین بود، به تنهایی خورده نمی‌شد. بلکه آن را با «سلوی» به هم آمیخته و می‌پختند و می‌خوردند. از این وجه به آنها یک غذا گفتند.

۲ - «منّ» و «سلویٰ» به اعتبار لذت وافر و تشریفاتی بوَدن، از یک جنس بودند. آنان به حضرت موسی علیه السلام گفتند که این غذاها، هر دو از یک جنس و مخصوص انسانهای بلند و بالا هستند. ما که افرادی کشاورز بوده‌ایم، عادت نداریم همیشه از این نوع غذاهای لذیذ استفاده کنیم. پس دعا کن خداوند متعال غذاهای ساده‌تری

---

۱. تفسیر قرطبی: ۴۲۵/۱ + ... ۲. روح المعانی: ۲۷۴/۱.
۳. تفسیر قرطبی: ۴۲۵/۱ + روح المعانی: ۲۷۴/۱ + زادالمسیر: ۶۱/۱.

از قبیل عدس و پیاز و خیار برای ما بفرستد. بنابراین منظور از «طعام واحدٍ»، «طعامٍ من ضربٍ واحدٍ» (غذاهایی از یک درجه) است، اگرچه نوعیت و کیفیت مختلفی داشته باشند.

۳- «من» و «سلویٰ» چون هر دو از طریق معجزه به دست بنی‌اسرائیل می‌رسید و آنان خود هیچ زحمت و تکلفی در به دست آوردن آنها متحمل نمی‌شدند، از این جهت یکنوع غذا بودند؛ غذایی بی‌دردسر و در عین حال لذیذ و خوشمزه.

عرب می‌گوید: «طعام مائدة الامیر، واحد» غذای سر سفره‌ی امیر -هر چند که متنوع باشد- یکی است و همه از آن بهره‌مند می‌شوند. اینجا نیز «طعام واحد» با ملاحظه‌ی همین نکته گفته شده است. اگرچه در اصل دو نوع غذا با مزه‌های متفاوت بودند.[1]

توجیه سوم، صحیحتر و ارجح است.

قال اتستبدلون الذی هو ادنی بالذی هو خیر؟!- جمله‌ی سؤالی در جواب تقاضای بنی‌اسرائیل است. در این مورد که فاعل «قال» و به عبارت دیگر: گوینده‌ی این جمله (اتستبدلون ...) کیست، دو احتمال وجود دارد. یا ذات الله جل جلاله است یا حضرت موسی علیه‌السلام که باز او این سخن را به امر پروردگار از جانب او تعالی گفته است و همین احتمال مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

حضرت موسی علیه‌السلام از زبان پروردگار خویش به بنی‌اسرائیل می‌فرماید آیا می‌خواهید یک نعمت اعلیٰ را به چیزهایی حقیر و ادنیٰ مبدّل سازید و آن را در عوض این از دست بدهید؟

سؤال: ظاهراً خواسته‌ی بنی‌اسرائیل فقط یک طلب و تمنّا بود، نه استبدال و تقاضای تعویض «منّ» و «سلوی» به بقل و امثال آن. گویا آنان با این تقاضا فقط چنین طلب نمودند که: ای موسی! به پروردگارت بگو که دیگر فقط بر این غذای واحد نمی‌توانیم صبر بکنیم، غذای دیگری از قبیل بقولات نیز به ما بدهد تا غذاها متنوع‌تر شود. یعنی بقل همراه با منّ و سلویٰ. این تقاضا فقط یک تمنا بود، نه استبدال.[2] پس

---

۱. ر.ک: البحر المحیط: ۲۳۲/۱.

۲. «رازی» (در تفسیر کبیر: ۹۸/۲) و «اندلسی» (در البحر المحیط: ۲۳۱/۱) به همین دلیل و نیز به این دلیل که امر

چرا می‌فرماید: «اتستبدلون الذی هوا ادنیٰ بالذی هو خیر»؟

جواب: این فقط یک تمنا نیست. بلکه تمنایی است متضمن استبدال و ناسپاسی. چون آنگونه که ظاهراً از آیه پیداست، خود به صراحت گفتند: «لن نصبر علی طعام واحد»: ما هرگز نمی‌توانیم بر این غذای واحد صبر نماییم. معنا این می‌شود که دیگر این مورد پسند ما نیست و هرگز آن را نمی‌خواهیم. این جمله‌ی تأکیدی منفی، خود کراهیت طبع آنان نسبت به این نعمت الهی و ناسپاسی آنان را می‌رساند و دلیل بر این است که راضی به زوال این نعمت و جایگزین شدن چیزی دیگر هستند و این همان استبدل است. به همین خاطر خداوند متعال این تقاضا را به استبدال یاد فرمود.[1]

اهبطوا مصراً- حضرت موسی علیه‌السلام در جواب تقاضای قومش، از طرف پروردگار به آنان گفت که شما از بس که نعمت مفت خورده‌اید و نازها کرده‌اید، فکر می‌کنید که می‌توانید برای همیشه و در مقابل هر خواهش، بهترین نعمت‌ها را حاصل کنید. از این وجه، قدر این نعمت‌های بی‌زحمت و مفت را نمی‌شناسید و می‌خواهید ناسپاسانه یکی از بزرگترین نعمت‌ها را به چیزهایی بسیار کم‌ارزش‌تر بدل نمایید. نخیر! با این تمناها، مثل افراد تنبل اصلاً نمی‌توانید به هدف و خواسته‌ی‌تان برسید. چنانچه می‌خواهید به این مطلوبتان برسید، به شهر فرود آیید که در آن خوردنی‌های باب طبع شما فراوان است.

«مصر» در لغت، به حدّ و مرز می‌گویند. در عربی به شهر «مصر» می‌گویند، چون محدوده‌ای مشخص داشته و از هر چهار طرف دارای مرزها و احیاناً دروازه‌هایی است. در اصطلاح عرب: «مصر» به بلاد بزرگ اطلاق می‌شود. ماده‌ی آن برگفته شده از «مصرتُ الشاة»: گوسفند را بستم (و شیرش را ندوشیدم) است.[2] در حدیث نیز این ماده وارد شده و چنین گوسفندی «مصرّاة» گفته شده است.[3]

«کلوا واشربوا» برای اباحت بود نه وجوب، این سؤال آنان را معصیت نگفته‌اند و استفهام انکاری در «اتستبدلون» را برای تفویت انفع در دنیا یا آخرت دانسته‌اند.

۱. روح المعانی: ۲۷۵/۱.

۲. زادالمسیر: ۱/ ۹۰.

۳. آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرمودند: «من اشتری شاةً مصرّاةً فهو بالخیار ثلاثة ایام ...» (صحیح مسلم). در صحیح بخاری و صحیح مسلم به روایت ابوهریره رضی‌الله‌عنه این حدیث مرفوع نیز نقل شده است: «... ولا تصرّوا الابل و الغنم ...» (مشکوٰة المصابیح: ۱ / باب «المنهی عنها من البیوع»).

در این آیه که از «مصر»، کدام شهر منظور می‌باشد، اقوال مختلفی گفته شده است. بعضی گفته‌اند، چون این کلمه به صورت نکره آمده است، مصداق آن دقیقاً معین نمی‌شود و این را فقط خدا می‌داند. چون میدان «تیه» (صحرای سینا) در هر سو تحت محاصره‌ی بلدان و شهرهای بزرگی قرار داشت. در طرف شمال غربی آن، سرزمین قدس (فلسطین)، در شمال آن اریحیا، در غرب مملکت مصر قبطی‌ها و در شرق شبه جزیره‌ی عربستان بود. ممکن است یکی از شهرهای بزرگ این سرزمین‌ها موردنظر باشد. برخی گفته‌اند که منظور شهرهای صحرای «تیه» که ما بین بیت‌المقدس و قنسرین قرار داشتند، می‌باشد. بعضی دیگر خود مصر که موطن قبلی بنی‌اسرائیل بود، را مراد دانسته‌اند. اما اکثر مفسران را نظر بر این است که مصر در این آیه، شهر قدس در سرزمین اریحیاء است.[1] خداوند متعال آنان را به مدت طولانی در صحرا محبوس ساخته بود. اکنون می‌فرماید که اگر بقولات می‌خواهند، آزادشان می‌کنم و باید بروند این سرزمین مقدس را از دست کفار باز پس گیرند و در آن غذاهای مورد پسندشان را بخورند.

و ضُربت علیهم الذلّة و المسکنة ...- «ضرب» در لغت عرب به معانی متعددی آمده است. مانند: راه رفتن بر زمین، زدن و ... . به یک معنا هم عبارت از الصاق و لازم کردن و چسباندن چیزی بر چیز دیگر است. عرب می‌گوید: «ضَرَبَ الطین علی الحائط»: گل را بر دیوار کوبید و چسباند. در اینجا همین معنا مراد است. یعنی مهر ذلت و مسکنت بر آنان زده شد.

این جمله نزد بعضی به ماقبل و مابعد خویش مرتبط است. یعنی آنان به دلیل این همه کفران نعمت‌ها، مهر ذلت بر پیشانی‌شان زده شد و آن کفران نعمت خود به این علت بود که آبا و اجدادشان به دلیل کفر به آیات خداوند متعال و قتل انبیاء علیهم‌السلام، به غضب الهی گرفتار آمده بودند و این شومی به نسل آنان نیز سرایت کرده بود.

بعضی دیگر گفته‌اند ذلت و مسکنت و مغضوبیت آنان به سبب کفران نعمت و قتل انبیاء علیهم‌السلام بود. خداوند متعال این سرنوشت منفور را برایشان یادآور می‌شود و علت

---

۱. منابع پیشین.

آن را هم واضح می‌فرماید تا بنی‌اسرائیل بدانند که این خاصیت در آنان هم هست و این مهر ذلت و مسکت و مغضوبیت بر پیشانی آنان هم نقش بسته است. درست مثل آباء و اجدادشان.

«ذلت» به بی‌آبرویی و رسوایی و «مسکنت» به فقر مالی و ناداری می‌گویند. خداوند متعال در این آیه این دو کلمه را آورده است تا بفهماند که آنان هم به بی‌آبرویی و رسوایی مبتلا شدند و هم اموال و مکنت و ثروتشان به باد رفت.

ذلت و مسکنت یهود، ظاهر شد. دعایشان در میدان «تیه» مورد قبول واقع نشد. حاضر نشدند به دستور پیامبر خداوند متعال با کفار جهاد کنند، «تورات» را تحریف نمودند و ... و بدین خصایل نزد جهانیان منفور و ذلیل گشتند.

«باءوا» از «باء، یبوء» است. به معنی رجوع کردن. اصل آن «بواء» به معنی مساوات و برابری است. وقتی که می‌گویند: فلان کس بواء فلانی است، یعنی همطراز و مانند اوست. در مورد درست کردن و مساوی و برابر کردن چیزی هم، این ماده به کار می‌رود. در حدیث آمده است: «من کذب علی متعمداً فلیتبوّأ مقعده من النار»:[۱] هرکه بر من عمداً دروغ بربندد، جایگاهش را از آتش درست کند. «باءوا بغضبٍ مّن الله» یعنی: بازگشتند (قرین شدند) به قهری از جانب الله.

ذالک بانّهم کانوا یکفرون بآیات الله- مشارالیه «ذالک»، ضرب ذلت و مسکنت بر بنی‌اسرائیل و بوء به غضب الله است. در این صورت بهتر خواهد بود که بگوییم جمله‌ی «ضربت علیهم الذلّة و المسکنة و باء و بغضب من الله»، با ما بعد خود یعنی «ذالک بانّهم کانوا ...» مرتبط است. یعنی این ذلّت و مسکنت و مغضوبیت به دلیل این است که آباء و اجدادشان آیات الهی را در تورات قبل از تو (ای پیامبر اسلام) تحریف کردند، یا معجزات حضرت موسی علیه‌السلام را منکر شدند، یا آیه‌هایی را که در وصف اثبات تو بود، تغییر دادند و یا آیه‌های حاوی احکام رجم و امثال آن را تغییر دادند.

و یقتلون النبیّن بغیر الحقّ- و نیز به این سبب که گذشتگان اینان، انبیاء و مرسلان را به ناحق می‌کشتند.

---

۱. صحاح، به روایت چندین صحابه رضی‌الله‌عنهم.

یهود، قاتل پیامبران

یهود، دارای خصایل رذیله‌ی بسیار زیادی است که در طول تاریخ آنها را به سبب عناد و لجاجت و عیصانگری در برابر اوامر الهی و انبیای او برای خود کسب کرده است. از بدترین این خصلت‌ها، کشتن پیامبران بوده است!

آنان تنها به عصیانگری و مخالفت در برابر دستورات انبیا، اکتفا نمی‌کردند، بلکه چه بسیار پیامبرانی که به دستشان به شهادت رسیدند! تاریخ و سرگذشت قدیمی این قوم در وادی لکه‌های تیره و سیاه بدمنشی‌ها سیاه شده است و با هیچ آبی سفید نمی‌شود. پیامبرانی که می‌بایست مردم به آنان احترام بگذارند، ایمان بیاورند و مطیع کامل گفته‌های‌شان باشند، یهود آنان را با قساوت قلب به شهادت می‌رساند.[1]

حضرت «شعیا» علیه‌السلام یکی از انبیای شهید بنی‌اسرائیل است. در زمان او حکمران بنی‌اسرائیل مُرد و بنی‌اسرائیل با هم به درگیری و نزاع پرداختند. آن حضرت علیه‌السلام آنان را موعظه نمود و به صبر فراخواند و گفت صبر کنید تا الله جل‌جلاله در این خصوص حکمی نازل فرماید و حاکم معین گردد. اما آنان او را متهم به رودربایستی نموده و گفتند تو در نظر داری یکی را که دلخواه خودت باشد به حکومت برسانی. اما ما نخواهیم گذاشت. و در پی این نادانی آن حضرت را به قتل رساندند.[2]

بسیاری از پیامبران بودند که به علت دعوت آنان به توحید و ممانعت از شرک و کفر، به دستشان شهادت یافتند.

حضرت یحیی علیه‌السلام چون در برابر کار شنیع پادشاه زمان خود در دمشق که خواهرش را به حباله‌ی نکاح خود درآورده بود، مخالفت نمود، به شهادت رسید و پس ازو، به دنبال پدرش حضرت زکریا علیه‌السلام افتادند و او را نیز به شهادت رساندند.[3]

سؤال: قتل انبیاء علیهم‌السلام بدون اینکه نیازی به توضیح و استدلال داشته باشد، کاری ظالمانه و به ناحق است. چرا در این آیه قید «بغیر الحقّ» را اضافه فرموده است؟

---

۱. از «ابن مسعود» رضی‌الله‌عنه روایت شده است که بنی‌اسرائیل سیصد پیامبر را در اول روز به قتل می‌رساندند و در آخر همان روز طبق معمول بازارشان را بر پا می‌کردند. -به تخریج ابو داود طیالسی و ابن ابی حاتم (در منثور: ۱/۷۳).

۲. ر.ک: الکامل فی التاریخ: ۱/۱۷۲ الی ۱۷۴.

۳. ر.ک: قصص الانبیاء (ابن کثیر): ۲/۴۳۰ به بعد. نجار اسم پادشاه را «هیرودس» - از حکام فلسطین - و اسم زن را «هیرودیا» برادرزاده‌ی او ذکر کرده است. (قصص الانبیاء (نجار): ۳۶۹).

جواب: این سؤال به صورت‌های مختلفی جواب داده شده است. مهمترین این جواب‌ها به شرح زیر است:

۱ـ قاتلان انبیاء علیهم‌السلام خود نیز به یقین می‌دانستند که کارشان اشتباه است و انبیاء علیهم‌السلام را بدون اینکه تقصیری داشته باشند یا واجب‌القتل باشند، می‌کشند. در آیه همین علم قاتلان ملاحظه و بازگو شده است. یعنی آنان را می‌کشتند در حالی که می‌دانستند به ناحق این کار را می‌کنند.[1]

۲ـ این قید برای اظهار و تأکید معایب آنهاست. یعنی آنان به جای اینکه به پیامبران احترام بگذارند و اوامرشان را اجرا کنند، برعکس کارهای زشتی در حقشان روا می‌داشتند که از جمله‌ی آنها قتل آنان بود. آن هم نه قتل یکی، بلکه قتل گروهی از آنان و همچنین قتلی که ناموجّه و به ناحق بود.[2]

۳ـ اینجا «غیر» به مفهوم نفی به کار نرفته است. بلکه اینجا به معنی «مغایر» است. یعنی انبیاء علیهم‌السلام را در امور خود که با حقیقت مغایرت داشت، قتل می‌کردند. زیرا آنان را مانعی سر راه به اجرا در آوردن اهداف و کارهای باطل و ناحق خود می‌دیدند. این نکته در موضوع شهادت حضرت «شعیاء» و حضرت «یحیی» و حضرت «زکریا» علیهم‌السلام واضح است. پس «بغیر الحق» در این صورت به معنی: «فی امورٍ مغایرة للّحق».[3]

سؤال: خداوند قدوس در کلام سرمدی خویش می‌فرماید: «وَ اِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا» [مؤمن: ۵۱]: بدون شک ما فرستادگان خویش را یاری خواهیم کرد. این وعده‌ی نصرت به چه معناست، در حالی که یهود بسیاری از پیامبران را به ناحق کشتند و هیچ نصرتی برایشان ظاهر نشد؟

جواب: این سؤال نیز به طریقه‌های مختلفی پاسخ داده شده است. بدین شرح:

۱ـ آن پیامبران مقتول، از طبقه‌ی انبیاء علیهم‌السلام بودند چنانکه از ظاهر آیه پیداست، نه

---

۱. البحر المحیط: ۲۳۷/۱ + تفسیر کبیر: ۱۰۳/۳.

۲. روح المعانی: ۲۷۶/۱. و گفته: با توجه به ظاهر قضیه، این توجیه مناسب‌تر است.

۳. و «بغوی» به نوبه‌ی گفته است: «بغیر الحق» وصف قتل است. چون قتل گاهی به حق می‌شود و گاه به ناحق. خداوند متعال با این قید متوجه می‌فرماید که این قتل‌ها از نوع قتلهای ناحق بوده است نه موجه. (معالم التنزیل: ۷۸/۱).

از طبقه‌ی رسولان. آیه، حاوی وعده‌ی نصرت به رسولان است و انبیاء علیهم‌السلام را در بر نمی‌گیرد.[۱]

۲- منظور از نصرت، یاری دادن به حجت و غلبه‌ی حقانیت آنان است. یعنی پیامبران الهی بدون استثناء در بحث و مجادله و سخن گفتن با مردم از طرف خداوند متعال یاری می‌شوند و به همین خاطر همیشه غالب و پیروز می‌گردند و هیچ کس در حجت آرایی بر آنان چیره نمی‌شود.

۳- طبق سخنی که از حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه نقل شده است، منظور از آیه‌ی نصرت، «انّا لننصر رسلنا بالثأر» است. یعنی: ما نصرت می‌کنیم رسولان خویش را به انتقام. بنابراین درست است که یهود آنان را می‌کشند، اما این کشتن به همین جا خاتمه نمی‌یابد، بلکه وعده‌ی الهی است که از مردم حتماً انتقام پیامبرانش را می‌گیرد. ایشان می‌فرماید که در مقابل خون نبی، هفتاد هزار نفر و در مقابل خون هر یکی از خلفای آنان، سی و پنج هزار نفر کشته می‌شود.[۲]

سخن محقَّق و صحیح‌تر چیزی است که محقّقان گفته‌اند و آن اینکه:

مراد از «رسلنا»، پیامبرانی هستند که مأمور به جهاد و قتال با کفار بوده‌اند. خداوند جل‌جلاله در آیه‌ی نصرت، وعده کرده است که پیامبران مجاهد و مقاتل خویش را همیشه در برابر کفار غالب و پیروز می‌گرداند و کافران را مغلوب و سرکوب.[۳]

ذالک بما عصوا وّکانوا یعتدون- مشارالیه «ذالک»، کفر به آیات الله جل‌جلاله و قتل انبیاء علیهم‌السلام است. یعنی این افعال کافرانه‌ی آنان به سبب عصیان و تجاوزگری آنان بود که قلبشان را سیاه و وجدانشان را کور کرده بود. چون بنا به قاعده‌ی معروف: «الذنب یجرّ الذنب»: هر گناه موجد گناه‌های دیگری می‌شود.

«بما عصوا» گویای فساد عقیدتی یهود و «کانوا یعتدون» بیانگر فساد عملی و رفتاری آنان بود. پس آنان به همین دو عاملِ مُفسدِ، فاسد شدند و کارهایی کردند که برای همیشه

---

۱. و باز این جواب متعارض با این آیه گفته می‌شود که: «افکلّما جاءکم رسولٌ بما لاتهویٰ انفسکم، استکبرتم ففریقاً کذّبتم و فریقاً تقتلون» (بقره: ۸۷) از این آیه ثابت می‌شود که آنان حتی رُسل را نیز به شهادت می‌رساندند. در دو جواب بعد این اشکال به وجود نخواهد آمد.

۲. روح المعانی: ۲۷۷/۱.

۳. همان + البحر المحیط: ۲۳۷/۱.

ذلت و مسکنت و غضب الهی را به نام خویش ثبت نمودند. (اللّهم نجنا منهم).

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «و اذ قلتم یموسیٰ لن نصیر علی طعام واحد - الی قوله - و باءو بغضب من الله» - این آیه دلیل بر این است که اگر اهل سلوک را رضا بقضا نباشد و صبر نداشته باشند و بر نعمتهای خداوند کریم شکر نکنند بر سرشان و در همین دنیا بلا و مصیبت و ذلت و خواری می‌آید و از درجات علیا محروم شده به اسفل السافلین می‌افتند.

قوله تعالی: «اتستبدلون الذی هو ادنی - الی قوله - و ضربت علیهم الذلة» - این آیه دلیل است بر این که انسان باید بر داده‌ی خداوند کریم راضی گردد. بر دیگـران در ترقی و تنزل حسد نبرد از راهی که به او رزقی حلال می‌رسد اگرچه کم باشد قـانع گردد و از روی حرص دنبال چیز بسیار نرود.

إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ الَّذِيْنَ هَادُوْا وَ النَّصٰرىٰ وَ الصَّابِئِيْنَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ
بی‌شک آنان که ایمان آوردند و آنان که یهود شدند و مسیحیان و بی‌دینان هر که ایمان آورد از اینان به خدا و

الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ
روز قیامت و کرد عمل نیک، پس ایشان راست مزدشان نزد پروردگارشان، و نیست ترسی بر آنان و نه این که آنان

لاَ هُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴿۶۲﴾
اندوهگین می‌شوند ●

مفهوم کلی آیه: می‌فرماید: آنان که ایمان آوردند و کسانی هم که یهود شدند و نیز نصرانیان و صابئین، هر که به الله و روز آخرت ایمان آورد و عمل صالح انجام داد، بدون شک نزد خداوند متعال دارای پاداش خواهد بود و پس از مرگ هیچ حُزن و خوفی نخواهد داشت.

ربط و مناسبت

بیان خصایل بَد بنی‌اسرائیل زمان حضرت موسی علیه‌السلام ادامه دارد. این آیه در وسط، حکم جمله‌ی معترضه‌ای را دارد که با گذشته یا با آینده‌ی خود مرتبط است. این دو ارتباط بدین توضیح ثابت می‌شوند:

۱- یکی از جلوه‌های بلاغت در قرآن کریم این است که بعد از وعید، وعده و برعکس می‌آورد تا بدین طریق انسانها متوجه حقایق اُخروی شوند و خودشان را دریابند و اصلاح نمایند. در اینجا نیز همین فن بلاغت به کار گرفته شده است. قبلاً وعید و ترهیب بنی‌اسرائیل بود و بعداً نیز سلسله‌ی همین نوع بیان جاری خواهد بود. در لابه‌لای این بیان یک آیه (همین آیه) حاوی وعده و ترغیب آورد تا مشوّق و امیدوارکننده‌ی آنان باشد.

۲- قبلاً بیان این مطلب بود که بنی‌اسرائیل در مقابل حضرت موسی علیه‌السلام کارهایی کردند که خلاف احترام و تعظیم او بود. لذا آنان را تهدید نمود تا متوجه حقیقتِ حال خود باشند. اکنون در ضمن آن بیان، یک قانون کلی بیان می‌فرماید تا آویزه‌ای باشد در گوش تمام امم و ملت‌ها و درسی برای داعیانِ به طرف الله و رسول. قانون این است که: هیچ انسان و قوم و ملتی از اینکه می‌بیند کاملاً غرق در نافرمانی و عصیان است، ناامید نباشد. چون اگر به دربار خداوند منان رجوع و از گذشته توبه نماید، هر قدر هم که آلوده به گناهان و جرمش سنگین باشد، مورد مغفرت قرار خواهد گرفت. چون او غفور و رحیم است و تواب و حکیم.

پس آیه، برای دعوت بنی‌اسرائیل و تمام انسانها به توبه و رجوع به طرف الله جل‌جلاله و ایجاد توقع مغفرت و اصلاح آنان و موجب دور شدن یأس است.

سبب نزول

این آیه سبب نزول خاصی دارد که چنین گفته شده است: یک بار حضرت «سلمان فارسی» رضی‌الله‌عنه از آن حضرت علیه‌السلام درباره‌ی عاقبت اخروی احبار و رهبان یهود و نصاریٰ پرسید که در غارهایی افتاده و تمام زندگی را به ذکر و فکر خداوند متعال مشغول بودند. حضرت «سلمان» رضی‌الله‌عنه این سؤال را بدین خاطر نمود که او



۲۵۰ سال سن داشت و چندین آیین را تجربه کرده بود تا به اسلام مشرف شد.[۱] بنابراین بسیاری از احبار و رهبان استادان و مرشدان قبل از اسلام او بودند و دوست داشت از نتیجه‌ی عباداتِ آنان اطلاع حاصل نماید.

رسول الله ﷺ فرمود: آنان که از بعثت من خبر نداشتند و مرده‌اند ولی بر دین خود پایبند بوده‌اند، نجات خواهند یافت، ولی آنان که زمان مرا درک کرده و از نبوت من خبر یافته‌اند، اما ایمان نیاورده و در حال انکار مرده‌اند، به آتش افکنده خواهند شد.

این سخن باعث شد که حضرت «سلمان» ﷺ در حق آن دسته از رهبان و احبار که بدون ایمان به رسول‌الله ﷺ مرده بودند، غمگین شود. در همین زمان بود که خداوند قدّوس آیه‌ی مورد بحث را نازل فرمود و در یک قانون کلی اعلام فرمود که نزد ما یهودیت و مسیحیت و حتی صابئیت -توضیحش خواهد آمد- اعتباری ندارد، ملاک اصلی ایمان است. هر کس از آنان حالا هم ایمان بیاورد، نجات خواهد یافت.[۲]

تفسیر و تبیین

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ... (۶۲)

در دنباله‌ی آیه آمده است «من آمن بالله الیوم الآخر» که مربوط به همه‌ی گروههای مذکور در آیه است. بنابراین طبق ظاهر آیه، این کسان که از قبل ایمان داشته‌اند، باز باید ایمان بیاورند تا اجرشان ثابت و بدون خوف و حزن گردند و این تا اندازه‌ای سؤال برانگیز است. چون ایمان آوردن آن کس که ایمان آورده است، بدون توضیح و تبیین نامفهوم می‌ماند. مفسران در توجیه این بیان الهی نظریات مختلفی نقل نموده‌اند.[۳] مثلاً:

«سفیان ثوری» ﷺ قائل است که اینجا مؤمنانی منظور می‌باشند که به زبان ایمان آورده‌اند ولی در قلب از این ایمان بی‌بهره‌اند که همانا این گروه منافقان هستند.

---

۱. سرگذشت خواندنی سلمان فارسی ﷺ را در این کتابها بخوانید: أُسد الغابه (ابن اثیر): ۲ / اَسَد شماره‌ی ۲۱۴۹ + سیر اعلام النبلاء (ذهبی): ۱ / نبیل شماره‌ی ۹۱ + الاصابه (ابن حجر): ۲ / صحابی شماره‌ی ۳۳۵۷ + حلیة الاولیاء (ابو نعیم اصفهانی): ۱ / ولی شماره‌ی ۳۴.

۲. اسباب النزول (واحدی نیشابوری): ۱۴ + اسباب النزول (سیوطی): ۸.

۳. ر.ک: البحر المحیط: ۲۴۱/۱ + زاد المسیر: ۹۱/۱ + روح المعانی: ۲۷۸/۱.

خداوند متعال در این آیه می‌فرماید اگر این مؤمنان لسانی و منافق، به قلب و عقیده مؤمن شوند، اجرشان خواهیم داد و نجات خواهند یافت.

علامه «سدّی» می‌فرماید که مصداق «ان الذین آمنوا» (قسمت اول آیه) کسانی هستند که قبل از زمان نبوت رسول الله ﷺ، می‌زیستند و بر دین حقیقی حضرت ابراهیم علیه‌السلام عمل می‌کردند. مانند «زید بن نفیل»، «قُسّ بن ساعده ایادی»، «ورقه‌بن نوفل» (عموزاده‌ی حضرت خدیجه رضی‌الله‌عنهما)، «بحیرای راهب» و تمام موحدانی که در زمان فترت زندگی می‌کردند.

و مراد از «من آمن منهم ...» آن دسته از این افراد موحد و حنیف است که موفق شدند به آن حضرت علیه‌السلام ایمان بیاورند. مانند حضرت «ابوذر غفاری» و «سلمان»، «نجاشی» -که به قول بعضی قبلاً مسیحی و به قول بعضی دیگر حنیفی بود-. یعنی آن گروه و این گروه نزد خداوند متعال دارای اجر و مشمول رحمت الهی خواهند بود.

۳- «سدی» در قولی دیگر از مشایخ خود نقل می‌کند: آنان مراد هستند که به حضرت موسی علیه‌السلام ایمان داشتند و بعد در زمان حضرت عیسی علیه‌السلام به او ایمان آوردند.

۴- حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه فرموده است که منظور مؤمنان به حضرت عیسی علیه‌السلام هستند که قبل از نبوت حضرت محمد ﷺ بر دین او عامل و پایبند بودند. پس وقتی که اسلام ظهور نمود، موظف بودند که به آن حضرت علیه‌السلام بگروند و مسلمان شوند.

۵- قولی دیگر از محقّقان حاکی از این است که در این آیه منظور، عابدان و مؤمنانی هستند که حضرت «سلمان» رضی‌الله‌عنه حکایت عبادت و زهدشان را برای آن حضرت علیه‌السلام باز گفت. خداوند قدوس در این آیه به طور جواب می‌فرماید اینان که قبلاً ایمان آورده‌اند، اکنون با ظهور اسلام ایمانشان به درد نمی‌خورد، پس اگر حالا به رسول الله ﷺ ایمان بیاورند و اعمال نیک انجام دهند، مأجور و ناجی خواهند بود.

۶- برخی گفته‌اند که آیه کلاً درباره‌ی مؤمنان همین امت است. منظور از «آمنوا»، همین ایمان اصطلاحی و حقیقی است و مراد از ایمان در «من آمن منهم»، ادامه‌ی ایمان می‌باشد. یعنی اگر مؤمنان این امت بر ایمان خویش استقامت نشان داده و

آن را ادامه دهند و نیز یهودیان و مسیحیان و صابئین ایمان بیاورند و ایمان خود را ادامه دهند، مأجور خواهند گشت.

توجیه معتبر، سخن حضرت «سفیان ثوری» رحمه‌الله است. حضرت شاه «عبدالعزیز دهلوی» رحمه‌الله همین قول را ترجیح داده[1] و علامه «آلوسی» رحمه‌الله نیز به همین جانب گرایش دارد.[2]

انّ الذّین هادوا و النصاری- «هادوا» یعنی «تهوّدوا»: یهودی شدند. نزد بعضی این لفظ در اصل عربی است و از «هاد، یهود» به معنی توبه کردن، مأخوذ می‌باشد. به یهودیان، یهود می‌گویند زیرا از پرستش گوساله توبه کردند و در بارگاه الهی گفتند: «انّا هُدنا الیک» [اعراف: ۱۵۶]: ما به سویتو رجوع و توبه کردیم. چون این بزرگترین توبه‌ی آنان بود، به این نام مشهور و مخصوص شدند.[3]

عده‌ای دیگر ریشه‌ی نام یهود را «یهوذا» گفته‌اند. «یهوذا» بزرگترین پسر حضرت یعقوب علیه‌السلام و برادر بزرگ حضرت یوسف علیه‌السلام بود. یهودیان چون نسب به «یهوذا» می‌برند، یهود گفته می‌شوند. (ذال به دال مبدل شده است). «نصاریٰ»، جمع «نصران» به معنی «نصرانی» است و به پیرون حضرت «عیسی» علیه‌السلام گفته می‌شود. به نام دیگر، این قوم به «مسیحیان» و «عیسائیان» شهرت دارند. وجه تسمیه‌ی این قوم به «نصاریٰ»، یاری‌گریشان به حضرت عیسی علیه‌السلام بود. وقتی که حضرت عیسی علیه‌السلام از آنان پرسید: «من انصاری الی الله»: چه کسی در راه خداوند متعال به من نصرت خواهد کرد، حواریون گفتند: ما نصرت کنندگان هستیم [صف: ۱۴]. از آن وقت آنان ملقب به «نصاریٰ» یعنی نصرت کنندگان شدند.

گروهی گفته‌اند که این تسمیه، به خاطر مسکن و جای ظهور اولیه‌ی مسیحیان یعنی شهر «ناصره» می‌باشد.[4] حضرت عیسی علیه‌السلام در «بیتَ اللحم» متولد شد و چون چند

---

۱. در تفسیر عزیزی: ۱/۲۶۷. ۲. روح المعانی: ۱/۲۷۸.

۳. تفسیر قرطبی: ۱/۴۳۳-۴۳۲ + روح المعانی: ۱/۲۷۸. «سیوطی» با ذکر مخارج، این سخن «ابن مسعود» رضی‌الله‌عنه را نقل کرده است که: «ما وجه تسمیه‌ی یهود و نصاریٰ را از هرکس دیگر بهتر می‌دانیم؛ یهود به این کلمه‌ی موسی علیه‌السلام که گفت: «انّا هُدنا الیک» (اعراف: ۱۵۶) یهود نامیده شدند و نصاریٰ به این کلمه‌ی عیسی علیه‌السلام که فرمود: «کونوا انصار الله» (صف: ۱۴). (در منثور: ۱/۷۴).

۴. «سیوطی» این قول را از «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما و «قتاده» رحمه‌الله نقل کرده است. (همان).

سالی گذشت مادرش او را به مصر برد و بعد از دوازده‌سالگی به شام آمد و در روستایی به نام «ناصره» (یا «نصرابه» یا «نصریه» یا «نصرانه» - طبق اختلاف اقوال) سکونت گزیدند. اولین گرویدگان آن حضرت ﷺ در همان روستا بودند و به مناسبت نام همان روستا، آنان ملقب به «نصاری» شدند.

اما قول اول مؤید به قرآن می‌باشد. لذا، محکم‌تر و مرجح است.

«صابئین» از «صبا، یصبو» مأخوذ است. یعنی: میل کرد، مایل شد. عرب می‌گوید: «صبوتُ»، یعنی مِلتُ: مایل شدم. از این وجه در قدیم عرب‌ها به کسی که مذهب قبلی‌اش را رها می‌کرد و به آیینی دیگر در می‌آمد، «صابی» می‌گفتند. چنانکه مشرکین قریش، رسول الله ﷺ و مسلمانان را نیز به خاطر ترک دین آبایی و اجدادی و اتباع یک دین جدید، «صابی» می‌نامیدند. اما «صابئین» یک فرقه‌ی مستقل هم است. در این مورد بیشتر توضیح می‌دهیم.

من آمن- «مَن» عام است. یعنی هر کس از افراد این گروههای چهارگانه ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند، در آخرت نجات خواهند یافت.

خداوند قدوس در این آیه فقط چهار فرقه یعنی مؤمنان لسانی، یهود، نصاریٰ و صابئین را ذکر فرموده است. در حالی که پیروان تمام مذاهب دیگر نیز مشمول این حکم هستند.

وجه تخصیص این است که تمام مذاهب و فرقه‌های دیگر در آنها جای می‌گیرند، گویا این آیه یک قاعده‌ی کلی است که در آن همه‌ی جوانب ملاحظه شده است.

علوم و معارف

سؤال: از ظاهر آیه چنین استنباط می‌شود که ایمان حقیقی و مُنجی، دایر در دو امر است و بس. یکی ایمان بالله و دیگر ایمان به آخرت. آیا ایمان به رسالت و نبوت پیامبران، ایمان به مقادیر و ... لازم نیستند؟

جواب: ذکر این دو مورد برای کلی‌گویی است. این دو امر مذکور لازم‌هایی هستند که تمام ملزوم‌های خود را به همراه دارند. در ایمان به الله، ایمان بالرسل، ایمان بالکتب، ایمان بالملائکه همه داخل هستند. چون کمال ایمان بالله موقوف بر ایمان

بالرسل است و کمال ایمان بالرسل، منوط به ایمان بالکتب و ایمان بالکتب مشروط بر ایمان بالملائکة است.

منظور از «الیوم الآخر» نیز تمام اموری است که از نظر مخلوقات غایب هستند. مانند قضا و قدر، روز آخرت و ... .

این کلی‌گویی از جلوه‌های بلاغت قرآن کریم است.

◻ صابئین چه کسانی بودند؟

چون «صابئین» مربوط به زمان‌های گذشته هستند، درباره‌ی هویت مذهب حقیقی آنها، تاکنون یک نظر اجماعی اظهار نشده و این فرقه، یک ملت مختلف‌فیه محسوب می‌شود. آراء و نظریاتی که درباره‌ی حقیقتِ آنان اظهار شده است، به قرار زیر می‌باشند:

۱ - علامه «آلوسی» رحمه الله گفته است «صابئین» در زمان قدیم به گروهی می‌گفتند که اساس و محور عبادات مذهبی‌شان، گرایش به روحانیت و اتباع روحانیون بود و در این امر تعصب و افراط شدیدی از خود نشان می‌دادند. آنان قدّیسان و روحانیون خود را وسائطی مابین خود و خداوند متعال می‌پنداشتند و بر این باور بودند که انسان تا دست به دامان آنان نزند و احترامشان را به جا نیاورد، هرگز مقرّب بارگاه الهی نخواهد شد. بعدها، بسیاری از فرقه‌های این گروه دست به هیکل‌تراشی و مجسمه‌سازی از روحانیون و فرشتگان پرداختند و به عبادت آنها روی آوردند، با همان عقیده‌ی توسل. برخی دیگر مانند صابی‌های روم به پرستش سیارات روی آوردند و صابیان هند به تقدیس ثوابت و برخی نیز به عبادت کواکب - با تمام انواع خویش[1] این مذهبی بود که در زمان حضرت «ابراهیم» علیه السلام رواج داشت و قرآن قصه‌ی مجادله‌ی حکیمانه‌ی آن حضرت علیه السلام را با آنان ذکر نموده است.[2]

از این دسته، عده‌ای هم سر به بت‌پرستی کشیدند و ...

---

۱. روح المعانی: ۲۷۹/۱.

۲. در سوره‌ی انعام، آیات ۷۶ الی ۸۰.

۲ـ نزد بعضی «صابئین»، موحد و از معتقدان حضرت «یحیی» علیه‌السلام بودند. ولیکن تأثیر نجوم در قضا و قدر را باور داشتند.[۱]

۳ـ به نظر بعضی، اینان قومی بودند که قبله‌ی‌شان مهب جنوب بود و از هر دینی چیزی گرفته بودند.[۲]

۴ـ «شاه عبدالعزیز دهلوی» رحمه‌الله می‌فرماید: «الصابئین» یعنی بی‌دینان که به هیچ دین آسمانی معتقد نیستند. وی روند پیدایش این گروه را چنین گفته است: قومی بودند که برای تحصیل کمالات معنوی و سعادات دنیوی و اخروی انسان را نیازمند به پیامبر و مرشد و راهنما نمی‌دانستند و معتقد بودند که تعظیم روحانیات که مدبّر افلاک و سیارات و عناصر و موالید هستند، برای تربیت معنوی انسان و رساندن او به دنیای سعادت کافی است. رفته رفته این مردم برای روحانیات اشکال ذهنی و بعضاً اصنامی متناسب با تصور ذهنی خویش از آنها، درست کردند و بدین طریق گروهی از آنان عابد شمس، گروهی عابد ماه، گروهی عابد ستارگان و بعضی هم با درست کردن اشکال خورشید و ماه، پرستنده‌ی این پدیده‌ها شدند.

کلدانیان ایران از همین دسته مردم و پرستندگان خورشید و ماه و ستارگان بودند. خداوند متعال برای راهنمایی و هدایت این قوم حضرت ابراهیم علیه‌السلام را برانگیخت و او با «نمرود» که خود صابی بود و شاه آنان به شمار می‌رفت در افتاد.[۳]

۵ـ «قتاده» گفته است «صابئین» مردمی بودند که معتقد به «زبور»، کتاب آسمانی حضرت «داود» علیه‌السلام بودند و به جانب قبله‌ای دیگر نماز می‌کردند و فرشتگان را مورد پرستش قرار می‌دادند.[۴]

۶ـ علامه «مجاهد» و «حسن بصری» رحمهماالله آنان را گروهی از مجوس و یهود گفته‌اند.[۵]

---

۱. روح المعانی: ۲۷۹/۱.   ۲. همان.

۳. تفسیر عزیزی: ۲۶۹/۱. شهرستانی مبحث مفصلی درباره‌ی مناظره‌ی صابئین (روحانیون) و حنفاء (موحدان) ترتیب داده که آکنده از اطلاعات جالب و مهم پیرامون روحانیت و حقایق شرعی است. (ر.ک: الملل و النحل: فصل دوم، اصحاب روحانیات).

۴. به تخریج عبدالرزاق و ابن جریر و ابن ابی حاتم (در منثور: ۷۵/۱).   ۵. تفسیر کبیر: ۱۰۵/۳.

◻ سخن «بیرونی» در مورد «صابئین»

«ابوریحان بیرونی» رحمه‌الله در «آثار باقیه» نوشته است که مذهب «صابئیت» اول در هند پیدا شد. مؤسس این مذهب «بوذاسف» بود که در هند ظهور کرد و ادعای پیامبری نمود و این بعد از سپری شدن یکسال از سلطنت «طهمورث» بر سرزمین هند بود. او نوشتن فارسی را آموخت و کتابی به فارسی نوشت و آن را کتاب منزّل معرفی کرد و در تمام ایران و میان همه‌ی ارکان حکومتی و حتی شاهان بعد ازو این مذهب سرایت کرد و فروغ وسیعی حاصل نمود. آثار نفوذ این مذهب در ملوک «بیشدادیه» و «کیانیه» کاملاً آشکار بود، تا اینکه «زردشت»، سی‌سال بعد از حکومت «گشتاسب» - ظهور کرد.[1] «زرتشت» مذهبی مرکب از مجوسیت و صابئیت ترتیب داد و «اوستا» راکتاب آسمانی و مؤید مذهب خود معرفی نمود.[2]

◻ حکم ذبیحه‌ی صابئین

حضرت «عمر» رضی‌الله‌عنه اهل این مذهب را من وجهٍ اهل کتاب قرار داده و ذبایح آنان را حلال دانسته است.[3]

حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه آنان را مشرک و نکاح آنان را ناجایز و ذبایحشان را حرام گفته است.[4]

«اسحاق بن راهویه» و «ابن منذر» قول حضرت «عمر» رضی‌الله‌عنه را ترجیح داده‌اند.[5] امام اعظم رحمه‌الله نیز به قول این گروه تمایل نشان داده و گفته که ذبیحه‌ی صابئین، حلال و مناکحت با زنانشان، جایز است.[6] اما با این شرط که شرک آنان ثابت نشود. گروهی از محققان شرک آنان را ثابت و خودشان را مطلقاً مشرک قلمداد کرده‌اند.

◻ استدلال محدثان در مورد حقیقت «ایمان» و جواب امام اعظم رحمه‌الله

محدثان با استدلال از این آیه می‌گویند عمل شطر و رکن ایمان است. چون این

---

۱. ر.ک: تفسیر المیزان (طباطبایی): ۱۹۴/۱ + الکامل فی التاریخ: ۲۲۹/۱.
۲. شرح حال زردشت را در: الکامل (۱۷۴/۱) و «مروج الذهب» (۲۳۵/۱) مطالعه کنید.
۳. تفسیر مظهری: ۷۲/۱.
۴. همان.
۵. تفسیر قرطبی: ۴۳۴/۱.
۶. همان.

دو در کنار هم ذکر شده و با هم موجب نجات گفته شده‌اند. اما امام اعظم رحمه الله عقیده دارد که اعمال صالحه، شرط ایمان محسوب می‌شوند، نه شطر آن.

ایشان در جواب استدلال محدثان می‌فرماید: طبق قاعده، عطف به مغایرت بین معطوف و معطوف علیه دلالت می‌کند. از حرف عاطفه‌ای که میان «آمَنَ» و «عمل صالحاً» آمده است، خود ثابت می‌شود که ایمان و عمل صالح یک چیز نیستند. بلکه عمل صالح خود مانند ایمان، اصلی جداست؛ یک اصل عملی که از شرایط ایمان به الله و ایمان به روز آخرت به حساب می‌آید.[1]

وَ اِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ خُذُوْا مَآ آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَّ

و یادکنید زمانی راکه گرفتیم پیمان شما را و بلند کردیم بالای شما کوه طور را، (و گفتیم:) بگیرید آنچه داده‌ایم شما را به محکمی

اذْكُرُوْا مَا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴿۶۳﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَالِکَ فَلَوْلاَ فَضْلُ

و یاد کنید آنچه در آن هست تا شما بترسید ● سپس روی گردانیدید بعد از آن. پس اگر نمی‌بود فضل

اللهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهْ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ﴿۶۴﴾

خدا بر شما و رحمتش حتماً می‌شدید از زیانکاران ●

مفهوم کلی آیه: وقتی که حضرت موسی علیه السلام با احکام الهی (تورات) از کوه طور به نزد قومش برگشت و آیه‌ها و قوانین را برایشان توضیح داد، این مردم بهانه‌جو، لب به اعتراض گشودند. بهانه‌ی آنان این بود که بسیاری از اوامر و دستورالعملها سخت است و انجام دادن آنها بی‌نهایت دشوار تمام می‌شود. بدین سان خواستند کلاً از قبول آن آیه‌ها رو برگردانند. در این هنگام خداوند متعال به جبرئیل علیه السلام دستور داد تا کوه طور را از جای کنده و بر سر آنان نگهدارد. الله ذوالجلال برای تهدید چنین فرمانی صادر کرد. جبرئیل چنان کرد و کوه طور را بر بالای سر آنان نگهداشت. در این حال به آنان دستور رسید که به آیه‌های خداوندی محکم چنگ بزنند و گرنه این

۱. تفصیل این مسئله‌ی مهم قبلاً گذشت.

کوه محکم بر سرشان فرود خواهد آمد. آنان که از ترس نیمه‌جان شده بودند، پذیرفتند. اما مدتی بعد، باز زیر قولشان زدند و شروع به نافرمانی نمودند. خداوند کریم می‌فرماید: اگر فضل و رحمت الهی نبود، بی‌تردید شما بنی‌اسرائیل دچار خسارتی شدید می‌شدید.

ماجرایی دیگر از واقعات شناعت‌آمیز بنی‌اسرائیل در صحرای سینا است که در طی آن نعمتی دیگر از خداوند متعال بر آنان ظاهر می‌گردد. در این سلسله‌ی بیان، این شناعت یهود است که بیان می‌شود.

تفسیر و تبیین

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ ... (۶۳)

و اذ اخذنا میثاقکم- و یاد کنید ای بنی‌اسرائیلِ زمان رسول‌الله ﷺ آن هنگام را که میثاق گرفتیم از آبا و اجداد شما در زمان موسی علیه السلام ... .

منظور از «میثاق» عهد و بیانی است که حضرت موسی علیه السلام به فرمان خداوند متعال از قومش گرفت. این کلمه را مفرد آورد چون از آنان فقط یک میثاق گرفته شد.

این میثاق وعده‌ی عمل بر تورات بود و نزد بعضی موضوع آن انقیاد و اطاعت بی‌چون و چرا از حضرت موسی علیه السلام بود.

علت أخذ این میثاق از این قرار بود که وقتی توقف اجباری بنی‌اسرائیل در صحرای سینا برای خودشان هم قطعی شد، مدتی بعد از حضرت موسی علیه السلام خواستند تا آنچه که بوی وحی می‌شود به آنان هم بگوید تا در زمانی که در بیابان سرگردان هستند بدون تعلیم و راهنمایی نمانند. آن حضرت علیه السلام از آنان قول گرفت که اگر کتابی در این رابطه به او داده شد، کاملاً از آن اطلاعات کنند و هیچ کس نباید برای رهایی از قوانین الهی مکتوب در آن عذرتراشی کند. همه قبول کردند و بدین طریق از آنان میثاق گرفته شد که چون «تورات» نازل گردد، بدون استثناء دستوراتش را اجرا و از موسی علیه السلام فرمان برند.

بنابراین، ثابت شد که این «میثاق» در وادی «تیه» از بنی‌اسرائیل گرفته شد و آن

زمانی بود که هنوز «تورات» نازل نشده بود.

و رفعنا فوقکم الطور- «واو» در اینجا عاطفه است. هر چند که نزد بعضی حالیه است. در این عبارت حذف به وقوع پیوسته است که با ملاحظه‌ی محذوف آیه چنین در می‌آید: «و اذ اخذنا میثاقکم فنقضتم المیثاق، ثم لمّا نقضتموه رفعنا فوقکم الطور»: و یاد کنید آن هنگام را که از شما میثاق گرفتیم. اما میثاق را نقض نمودید و سپس -چون آن را نقض نمودید- طور را بالای سرتان بلند کردیم.

سایه‌بانی از کوه بالای سر بنی‌اسرائیل!

وقتی که «تورات» نازل شد و مطالب و فرمان‌های آن به تدریج در میان مردم نشر و اجرا می‌شدند، آنان لب به اعتراض گشودند و از سختی و مشکل بودن احکام آن شکایت کردند و خواستند به کلی از آن دست بردارند. در این هنگام خداوند متعال کوه طور را از جای برداشت و بر بالای سرشان گرفت و تهدید فرمود که اگر نقض عهد نمایید، این کوه عظیم محکم بر سرتان فرود می‌آید و در آنِ واحد همه را نیست و نابود خواهد کرد. بنی‌اسرائیل دهشت‌زده این فرمان را پذیرفتند و کوه به جای خود برگشت. در آیه‌ای دیگر این حالت کوه به سایه‌بان تشبیه شده است.[1]

می‌ماند این مسئله که آیا این رفع کوه، بر حقیقتِ خویش محمول است یا مجازاً این کلام آورده شده است و آیا تمام بنی‌اسرائیل نقض عهد نمودند، یا بعضی از آنان؟

این متفق و نزد همه مسلم است که بلند کردن کوه طور، جنبه‌ی مجازی نداشت، بلکه حقیقتاً و ظاهراً بلند کرده شد و بر بالای مردم نگه داشته شد تا توبه کنند. فقط منکران معجزات آن را مجازی گفته‌اند.

البته درباره‌ی ناقضین عهد، اختلاف نظری وجود دارد. بدین شرح که نزد بعضی این ناقضان فقط همان هفتاد نفر بودند که همراه حضرت موسی علیه‌السلام به کوه طور رفته بودند تا شاهد اعطای «تورات» به آن حضرت علیه‌السلام باشند. وقتی الواح نازل شدند و

---

۱. آیه‌ی ۱۷۱ از سوره‌ی اعراف: «و اذ نتقنا الجبل فوقهم کانّه ظلّة و ظنّوا انه واقعٌ بهم ....».

آنان مطالبش را خواندند، گفتند این قوانین مشکل و غیرقابل اجرا هستند و ما نمی‌توانیم آنها را به کار بندیم. در این وقت، خداوند متعال به جبرئیل علیه‌السلام دستور داد تا طور را بر روی آنان بلند نماید.

از این سخن، چنین نتیجه گیری می‌شود که واقعه‌ی رفع طور در میدان «تیه» نبود. بلکه در نزدیکی مکان کوه طور بود و فقط هفتاد همان نفر بودند که نقض عهد نمودند.

بعضی دیگر برعکس می‌گویند. به نظر آنان ناقضین عهد نه هفتاد نفر مذکور، بل سایر بنی‌اسرائیل بودند که در میدان «تیه» به سر می‌بردند. آن هفتاد نفر حکم وزراء و معاونان حضرت موسی علیه‌السلام را داشتند و چون معجزه‌ی وحی را به گوش‌های خود شنیده و در شاهد و ناظر جریان نزول تورات بودند، این میثاق را نقض نکردند. اما سایر مردم زیر قولشان زدند. جبرئیل علیه‌السلام به فرمان الهی کوه طور را از جایش کند و بر فضای میدان تیه بر فراز آنان قرار داد تا توبه کنند و تورات را به تمامه بپذیرند. آنان هم پذیرفتند و توبه کردند.[1]

قول محقق نزد جمهور مفسران همین توجیه است.

عده‌ای از مفسران و علماء را عقیده بر این است که این رفع، محمول بر تهدید است. یعنی چنین فرمود تا بترسند، و گرنه حقیقتاً کوه طور بلند کرده نشد. آنان به محض شنیدن این تهدید، از انکار دست برداشتند و تورات را پذیرفتند.[2]

آنان که منکر معجزات هستند، این توجیه را تأیید کرده و با آب و تاب فراوان شرح می‌دهند. اما چنانکه گفتیم، سخن معتبر در این مورد، قول جمهور و اکثر محقّقان و علماءاست. «پیش خالق، کارها دشوار نیست». او تعالی به جبرئیل علیه‌السلام بهٔ تنهایی قدرتی داده است که قادر است تمام کوههای روی زمین را یک مرتبه از جا بردارد و یا مانند پرهایی جابجا نماید یا مثل سنگ‌ریزه‌هایی حقیقر محکم در هم بکوبد.

---

۱. ر.ک: قصص القرآن (سیوهاروی): ۱/ ۵۱۰-۵۰۹ + تفاسیر متداول.

۲. از «رشید رضا مصری» و «نجار» توجیهات دیگری هم نقل شده است. (ر.ک: قصص الانبیاء نجار: ۲۲۹ الی ۲۳۵ همراه با مطالب عمده‌ی ذیل صفحات).

آن‌گاه که رسول‌الله ﷺ می‌خواست قبله‌ی مسجد خویش را در مدینه به سوی کعبه در مکه، راست و دقیق نماید، جبریل تمام کوههای مابین مدینه و مکه را کنار زد تا کعبه برای آن حضرت علیه السلام مشاهده گردد.[۱] حضرت جبرئیل علیه السلام ۶۰۰ پَر دارد[۲] و عظمت هر کدام از آنها به قدری است که اگر فقط یکی از آنها را بر زمین پهن نماید، تمام پهنه‌ی آن را از چهار جهت تحت اشغال خود در می‌آورد.[۳] او وقتی که به فرمان پروردگار عالمین به تعذیب قوم لوط علیه السلام مأموریت یافت، با گوشه‌ی یکی از بالهایش هفت شهر آنان را از جا کند و چنان بالا برد که ساکنین آسمان‌ها صدای بامگاهی سگها و خروس‌های آن بلاد را شنیدند.[۴]

زمانی که نبی خدا ﷺ از طائف غم‌آلود برگشت روایت شده است که آن‌گاه فرشته‌ی کوهها (ملک الجبال علیه السلام) نزد رسول الله ﷺ آمد و گفت: اگر بخواهی کوه «قعیقعان» و کوه «ابوقُبیس» را با هم از جا می‌کنم و درهم می‌کوبم تا این مردم در میانشان هلاک شوند. اما آن حضرت علیه السلام راضی نشد که ملک الجبال چنین کند.[۵]

خلاصه، خداوند قدیر، قدرتش بیش از این است که برای اثبات رفع حقیقی کوه طور، نیازی به این دلایل داشته باشد و یا چنین سخنانی کافی باشد. او تعالی به بسیاری از مخلوقاتش این قدرت را عطاء فرموده است تا معاون رُسُل یا مأمور اجرای احکام تکوینی او باشند.

از حضرت «ابن عباس» نقل شده است که در موضوع رفع کوه طور فرمود: «لما جاءهم (موسیٰ) بالتوراة و ما فیها من التکالیف الشاقة کبرت علیهم و ابَوْا قبولها فأمر جبریل بقلع الطور، فظلّه علیهم حتّی قبلوا و کان علی قدر عسکرهم فرسخاً بفرسخ و رفع فوقهم قدر قامَة الرجل»:[۶] وقتی حضرت موسی علیه السلام همراه با احکام و تکالیف شاقه‌ی

---

۱. وفاء الوفاء (از: سمهودی): ۱/۳۶۶-۳۶۵.
۲. مسند احمد: ۳۹۵/۱ + الخصائص الکبریٰ: ۲۰۱/۱، با استناد به نقل ابوالشیخ از ابن عباس رضی الله عنهما از رسول‌الله صلی‌الله‌وعلیه‌وسلم.
۳. الدر المنثور: ۹۲/۱ + الخصائص الکبریٰ: ۲۰۱/۱، با استناد به نقل ابو الشیخ از عایشه رضی الله عنها از رسول‌الله صلی‌الله‌وعلیه‌وسلم.
۴. قصص الانبیاء (ابن کثیر): ۱۶۳/۱ + الدر المنثور: ۳۴۵/۳.
۵. متفق علیه، به روایت عائشه رضی الله عنها (صحیح بخاری: بدء الخلق، باب ۷ - صحیح مسلم: جهاد، حدیث ۱۱۱).
۶. روح المعانی: ۲۸۰/۱.

تورات نزد قومش آمد، به نظر آنان سخت آمد و از قبولش سر باز زدند. در این موقع جبرئیل علیه السلام به قلع طور مأموریت یافت، و او کوه طور را بر بالای سرشان چتر نمود تا اینکه قبول کردند. این کوه وسعتی به قدر پهنای جمعیت آنان و به قدر قامت یک مرد بالاتر از زمین نگه داشته شده بود.

از این سخن دانشمندترین صحابی در علم قرآن[1] نیز ثابت می‌شود که این رفع حقیقی بوده است. اما اینجا یک سؤال دیگر پیدا می‌شود و آن اینکه: در ایمان الجاء و اکراه نیست. پس این اجبار در مورد بنی‌اسرائیل به چه معناست؟

امام «رازی» در جواب گفته است: از این ماجرا آنان حداکثر ترسیدند که کوه بر سرشان بیفتد، اما چون دیدند مدت طویلی بر فرازشان مکث کرده است و از طرف دیگر می‌دانستند که خداوند متعال آسمانها را هم با قدرت کامله‌ی خود بالای سرشان نگه داشته است، ترسشان هم از بین رفت و بنابراین تکلیف و اکراه هم رخت بربست.[2]

در جوابی دیگر گفته‌اند که آوردن کوه، برای انداختن بر روی آنان نبود. بلکه برای تعذیب و تخویف آنان این رفع به وقوع پیوست و چنین نیز شد و آنان خیلی ترسیدند و به اختیار خود توبه نمودند و نیز گفته‌اند که در امم گذشته این نوع ایمان اجباری هم کافی بود... .

در جوابی دیگر که ظاهراً باید صحیح‌تر و بیشتر مورد قبول باشد، گفته شده است که اصلاً اکراه و اجباری در بین نبود، چون اکراه و اجبار فقط در ایمان معتبر نیست و آنان قبل از این ماجرا ایمان آورده بودند. بعد خواسته بودند برایشان کتابی نازل شود تا بر آن عمل نمایند. اما پس از میثاق، خلاف وعده و نقض عهد نمودند و این زشت بود و شاید آنان را به ارتداد و کفر می‌کشاند. لذا برای اینکه ملوّث به کفر و ارتداد نشوند، این تمرّد و سرکشی آنان به صورت تخویف پاسخ داده شد تا عامل بازدارنده‌ای باشد مانند سایر مجازات‌های شرعی.[3] بهترین توجیه رفع طور بر بنی‌اسرائیل همین است.

---

۱. حضرت ابن عباس رضی الله عنهما عالم‌ترین فرد به قرآن در میان صحابه بود و این أثر دعیا رسول الله صلی‌الله‌وعلیه‌وسلم بود که در حق او فرمود: «اللّهم علّمه الکتاب» (صحیح بخاری: مناقب، باب ذکر ابن عباس رضی الله عنهما).

۲. تفسیر کبیر: ۱۰۸/۳.

۳. تفسیر عزیزی: ۲۷۳/۱-۲۷۲ + معارف القرآن کاندهلوی: ۱۴۹/۱ + معارف القرآن مفتی محمد شیخ: ۲۴۰/۱.

خذوا ما اتیناکم بقوّة- در این عبارت «قلنا» محذوف است. یعنی: و قلنا خذوا ما آتیناکم بقوة. این جمله هنگامی گفته شد که کوه بر سر آنان قرار داده شد.

«قوه»، به معنی جدّ و اجتهاد و کوشش است، چنانکه حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه تفسیر نموده است.[1] یعنی: احکام تورات را به جدّیت و تلاش بگیرید و بر آنها عامل باشید. (در أخذ آن اوامر تغافل و سستی نکنید).

وذکروا ما فیه- و ذکر کنید آنچه را که در تورات وجود دارد. در مورد معنای «ذکر» در این آیه، چهار توجیه نقل شده است:

۱- یعنی: یاد کنید دستورات ما را که در تورات وجود دارد و بر آنها عامل باشید.

۲- یعنی: «واذکروا ما فیه لغیرکم»: آنچه را که در تورات هست برای دیگران بازگو کنید و تدارس نمایید.

۳- یعنی: «تتدبّروا»: درباره‌ی احکام و قوانین تورات خوب فکر و تدبر کنید.

۴- یعنی: ورد کنید اذکار و تسبیحاتی را که در تورات هست.[2]

لعلّکم تتّقون- تا شاید شما با عمل بر احکام تورات، پرهیزگار شوید.

ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ ... (۶۴)

ثمّ تولّیتم من بعد ذالک- بعد از توبه، باز عده‌ای از عمل بر احکام تورات دست برداشتند.

«تولّی» به معنی اعراض است. اعراض یا ظاهری است به صورت روی برگرداندن یا معنوی به صورت قبول نکردن یا عمل نکردن بر دستوری. در اینجا مراد، اعراض معنوی است. چون بر مفاد و اوامر تورات عمل نکردند.

«بعد ذالک»، یعنی: بعد از توبه از نقض میثاق.

فلولا فضل الله علیکم و رحمته- اگر فضل و رحمت خداوند رحیم و غفور نبود، بی‌شک این مرتبه گرفتار عذاب و خسارت بی‌امانی می‌شدید.

«لولا» یا بسیط می‌شود یا مرکب. نزد «سیبویه»، اسمی که بعد از «لولا» می‌آید،

---

۱. تفسیر قرطبی: ۴۳۷/۱.

۲. البحر المحیط: ۲۴۴/۱-۲۴۳ + ...

مبتدا قرار گرفته و خبر آن وجوباً محذوف می‌گردد. در این آیه، «فضل الله و رحمته» مبتدا و «حاصلان» که محذوف است، خبر آن واقع میشود. «لکنتم من الخاسرین» در اینجا جواب «لولا» است.

نزد کوفیان این طور نیست. آنان می‌گویند اسمی که بعد از «لولا» واقع می‌شود، فاعلِ فعلِ محذوف است. در این آیه تقدیر کلام چنین است: «و لولا ثبت فضل الله و رحمته». در اینجا نیز «کنتم من الخاسرین» جواب «لولا» است.

در این آیه دو چیز ذکر شده است: ۱ـ فضل. ۲ـ رحمت.

بعضی گفته‌اند، منظور از فضل الهی، توفیق توبه و منظور از رحمت، قبول آن توبه از طرف پروردگار تواب است. یعنی: خداوند قدوس فضل فرمود که به شما توفیق توبه داد و باز رحمت کرد که توبه‌ی شما را پذیرفت.

برخی گفته‌اند، فضل اشاره به قبول کردن توبه‌ی آبا و اجداد بنی‌اسرائیل و مراد از رحمت، بعثت رسول‌الله ﷺ در میان بنی‌اسرائیل می‌باشد. یعنی: اگر فضل خداوند متعال بر آبای شما به صورت قبول توبه و رحمت او تعالی بر خود شما در قالب بعثت رسول‌الله ﷺ نبود، حتماً از زیانباران می‌شدید. اما او تعالی بر شما و اجداد شما فضل و رحمت فرموده است ولی باز هم اعراض می‌کنید.

لکنتم من الخاسرین- یعنی: «فی الخاسرین»، فی مهوی الضلالة: در ضلالت و گمراهی متحمل خسارت می‌شدید.

وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِیْنَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً
به تحقیق دانستید کسانی را که تجاوز کردند از شما در روز شنبه. پس گفتیم به آنان: بشوید بوزینه‌های

خَاسِئِیْنَ ﴿۶۵﴾ فَجَعَلْنٰهَا نَكَالاً لِّمَابَیْنَ یَدَیْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً
ذلیل! ● پس‌گردانیدیم این واقعه را عبرتی برای اقوامی که در وقت‌آنان بودند و اقوامی که بعد از آنان آمدند وکردیم آن را اندرزی

لِّلْمُتَّقِیْنَ ﴿۶۶﴾
برای پرهیزکاران ●

مفهوم کلی آیه‌ها: خطاب به بنی‌اسرائیل می‌فرماید که محققاً از حال کسانی که حرمت روز شنبه را به جا نیاوردند، خبر دارید. آنان که کسی جز آبای شما نبودند به سبب این نافرمانی به شکل بوزینگان ذلیل مسخ شدند و ما آنان را برای مردم زمان خودشان و آیندگان مایه‌ی عبرت و برای متقیان اندرز قرار دادیم.

واقعه‌ی سوم از شناعات شانزدهم بنی‌اسرائیل است. اما این واقعه در زمان حضرت موسی علیه السلام نبود. بلکه به وجود آورندگان آن، بنی‌اسرائیل زمان حضرت داود علیه السلام بودند و او بعد از حضرت موسی علیه السلام به پیامبری رسید.[1]

این دو آیه حاوی تذکیر و ترهیب و تخویف می‌باشند و از قبیل «تذکیر بایّام الله» هستند. تذکیر بایام الله، یعنی ترساندن مردم با تذکّر روزهایی که در آن بر سر قومی به سبب نافرمانی و تمرّد عذاب الهی نازل شده است.

هدف این آیه‌ها تذکر و هشدار بنی‌اسرائیل زمان رسول‌الله ﷺ است تا تابع و مطیع حق باشند و برای فرار از اوامر الهی دست به حیله‌جویی نزنند.

تفسیر و تبیین

وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِیْنَ اعْتَدَوْا مِنْکُمْ ... (۶۵)

خطاب به بنی‌اسرائیل زمان رسول‌الله ﷺ است. خداوند ذوالجلال آنان را به یاد روزی می‌اندازد که بعضی از آبا و اجدادشان در آن روز مسخ شدند.

«لام» در «لقد»، در جواب قسم مقدّر آمده است که عبارت با ملاحظه‌ی آن، «والله لقد علمتم الذین ....» می‌شود.

«عَلِمَ» به معنی «عَرَفَ» (شناخت) است که عادتاً به دو مفعول متعدی می‌شود. اما در اینجا متعدی به یک مفعول است.

مراد از «الذین اعتدوا» طبق توجیهی اشخاص به خصوصی از بنی‌اسرائیل هستند که بنی‌اسرائیل آنان را می‌شناختند. در این توجیه، گویا لفظ «اعیان» مضافِ مقدر

---

۱. حضرت داود، علیه السلام سیصد سال بعد از زمان حضرت موسی علیه السلام - در قرن چهارم - به نبوت و مملکت رسید. (قصص الانبیاء نجار: ۳۰۳).

قبول کرده می‌شود.

در توجیهی دیگر به جای «اعیان»، «اعتداء» آمده است. یعنی: « و لقد علمتم اعتداء الذین اعتدوا منکم ...»: به تحقیق می‌دانید شما تجاوز و نافرمانی آنان را که تجاوز و نافرمانی کردند از شما. طبق توجیهی دیگر، مضافِ محذوف، «احکام» گفته شده است. یعنی: «و لقد علمتم احکام الذین اعتدوا ...»: می‌دانید حکم کسانی که تجاوز می‌کنند چیست.

فی السبت - «سبت»، روز شنبه، اولین روز هفته می‌باشد. در لغت، «سبت» به معنی قطع است. عرب می‌گوید: «سَبَتَ الجلدَ» یعنی: پوست را برید. در حدیث آمده است که: «کان النبیّ ﷺ یلبس النعال السبتیّة»:[1] آن حضرت ﷺ کفش سبتی می‌پوشید. «نعل سبتی» به کفشی می‌گویند که پوستش بریده و کاملاً صاف و رنگ‌آمیزی شده باشد.

روز شنبه، «سبت» نامیده شده است چون خلقت کائنات از روز یکشنبه شروع شد و تا روز جمعه ادامه یافت و این آیه اشاره به همین ایام دارد که: «الله الذی خلق السماوات و الارض و ما بینهما فی ستة ایامٍ» [سجده: ۴] . در روز جمعه تخلیق پایان یافت و روز شنبه این کار تعطیل و منقطع شد.

عده‌ای دیگر وجه تسمیه‌ی «سبت» را چنین می‌گویند: «سبت» مأخوذ از «سبوت» به معنی راحت و آرامش است. عرب می‌گوید: «اخذ السبوت»: فلانی آرامش اختیار نمود. روز شنبه را «سبت» می‌گویند چون روز تعطیلیِ کار تخلیق بود.[2]

به اعتبار ترکیب نحوی، بعد از «فی» مضافی محذوف می‌باشد که با ملاحظه‌ی آن، آیه چنین تصور می‌شود: «و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی حکم السبت ...»، زیرا اعتداء و نافرمانی بر خود روز صورت نگرفته بود، بلکه نسبت به حکمی که در آن روز بود، صورت گرفت.

روز شنبه، نزد یهود، از طرف خداوند ذوالجلال و به انتخاب خود آنان روز تعطیلی و محترم قرار داده شده بود. مانند روز جمعه که روز تعطیلی و محترم مسلمانان است. اما آنان در روز شنبه کاری کردند که از انجام دادن آن در آن روز

---

۱. سنن نسایی، به روایت ابن عمر: کتاب الزینة، باب «تصفیر اللّحیة بالورس ....» + سنن ابی داود: ترجل.
۲. تفسیر قرطبی: ۱/ ۴۴۰.

اکیداً منع شده بودند. خداوند متعال در جزای این تجاوز آنان را مسخ نمود. چون خلاف عظمت روز شنبه، مرتکب نافرمانی شده بودند. در این آیه او تعالی بنی‌اسرائیل را به همین ماجرا متوجه می‌کند. این واقعه از آن قصه‌های قرآنی است که خود جریانی مفصل و عبرت‌آموز دارد.

اصحاب سبت و جزای محترم نداشتن روز شنبه

در زمان حضرت موسی علیه‌السلام اعیان و سران بنی‌اسرائیل جمع شده و نزد آن حضرت علیه‌السلام آمدند و از او خواستند دعا کند خداوند متعال یک روز از روزهای هفته را برای عبادت و احترام آنان مشخص نماید تا در آن روز تمام کارهایشان را ترک دهند و به عبادت و تسبیح اله العالمین بپردازند.

حضرت موسی علیه‌السلام دعاء کرد. از طرف خداوند قدوس ندا آمد که به آنان بگوید از میان روزهای جمعه و دوشنبه و پنج‌شنبه یکی را انتخاب کنید و اگر جمعه را انتخاب می‌کنند، بهتر است و ما آن را محترم قرار داده برای عبادت و تعظیم آنان مختص می‌گردانیم.

آن حضرت علیه‌السلام کلام الهی را به قومش باز گفت. آنان گفتند: نه! این روزها را انتخاب نمی‌کنیم. روز شنبه از همه بهتر است. در جواب سؤال حضرت موسی علیه‌السلام که پرسید: چرا؟ گفتند: چون خداوند متعال در آن روز چیزی را خلق نکرده است و این حتماً حکمتی دارد. ما هم این روز را تعطیل کرده و فقط به عبادت خداوند قدوس می‌پردازیم.

حضرت موسی علیه‌السلام کوشید تا آنان را به یکی از روزهایی که خداوند متعال پسندیده است، راضی گرداند. خداوند جل ذکره فرمود: آنان را به حال خود بگذار ای موسی! روز جمعه و آن دو روز در نصیب اینان نیامده است.[1] بدین ترتیب خداوند متعال روز شنبه را برای یهود، روز تعطیلی و عبادت قرار داد. چنانکه برای مسیحیان روز یکشنبه و برای مسلمانان روز جمعه به این هدف انتخاب شداند.

---

۱. البحر المحیط: ۲۴۵/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۱۰۶/۱.

خداوند جل جلاله به یهود دستور داد که روز شنبه را فقط به عبادت الله و طاعت و تسبیح او بگذارنند مردم ماهیگیر نیز می‌بایست از کارهای دیگر بالأخص از ماهیگیری در سواحل دریا و رودهای بزرگ پرهیز کنند و این یک امتحان بر بنی‌اسرائیل بود.

مشقت این امتحان الهی چنین ظاهر شد که مردم ساحل نشین و ماهیگیر در سایر روزهای هفته که اجازه‌ی صید ماهی داشتند، چیز قابل توجهی دستگیرشان نمی‌شد. اما در روز شنبه که از صید منع شده بودند، ماهی‌ها بر بالای آب ظاهر می‌شدند و تا نزدیکیهای ساحل می‌آمدند و این کثرت ماهیان در دل آنان وسوسه می‌انداخت.[1] آنان چون خود تقاضای تعظیم روز شنبه را کرده بودند، جرأت نداشتند برخلاف امر خداوند جل جلاله در آن روز دست به صید بزنند.

این وضع از زمان حضرت موسی عليه السلام تا زمان حضرت داود عليه السلام ادامه یافت و مردم همچنان از صید ماهی در روز شنبه پرهیز می‌کردند. در زمان حضرت داود عليه السلام ، مردم «ایله» که شهری بود در سواحل شام بین سرزمین کنعان و مصر،[2] نتوانستند از عملی کردن این وسوسه‌ی شیطانی خود را برکنار دارند.

اهل «ایله» مردمی ماهیگیر بودند و اغلب با صید ماهی روزگار می‌گذراندند. اما نتوانستند بر حکم خداوند متعال مبنی بر تعظیم روز شنبه استقامت ورزند. چون می‌دیدند در روز شنبه ماهی فراوان در نزدیک ساحل ظاهر می‌شود، اما در روزهای دیگر از آن همه ماهی خبری نیست. در چنین وضعی شیطان فرصت را برای فریب آنان مناسب دید و به شکل پیرمردی بر آنان ظاهر شد و گفت شما می‌توانید با به کار بردن یک حیله هم ماهی فراوان به دست آورید و هم از صید ماهی در روز شنبه بر حذر بمانید. آنگاه طریق اجرای این حیله را برایشان چنین توضیح داد: کانالی از دریا به طرف خشکی حفر کنید و در انتهای آن حوضچه‌هایی درست کنید. وقتی که روز

---

۱. این امتحان الهی بنا بر فسق‌شان که قبلاً انجام می‌دادند بود. چون در آیه‌ای دیگر به صراحت این علت را بیان کرده و فرموده است: «... کذالک نبلوهم بماکانوا یفسقون» (اعراف: ۱۶۳).

۲. امروزه این قسمت، عقبه نامیده می‌شود که در ساحل شرقی دریای قلزم واقع است و در کشور اردن قرار دارد (قاضی زین العابدین، قصص القرآن: ۳۷۲) و این همان نقطه‌ای است که طبق قول مورخین اسلامی بنی‌اسرائیل در آنجا از بستر دریای شکافته شده خارج گردیدند.

شنبه می‌شود، ماهیان خودبه‌خود از طریق این کانال‌های پر آب به درون حوضچه‌ها راه می‌یابند. آنگاه شما دهانه‌ی کانال‌ها را ببندید تا ماهی‌ها نتوانند دوباره به داخل دریا بروند. وقتی که چنین شد، در روزهای دیگر به راحتی می‌توانید ماهی‌ها داخل حوضچه‌ها را صید کنید. یا -طبقِ قولی دیگر- به آنان گفت: دُم ماهی‌ها را با رشته ببندید تا به دریا باز نگردند و روز بعد آنها را بیرون بیاورید.

آنان این حیله را پذیرفتند و مانند کسانی که مدتها بی‌صبرانه در انتظار چنین راه‌حلی به سر می‌بردند، بلادرنگ برای اجرای آن دست به کار شدند.

در اینجا اهل «ایله» به سه گروه تقسیم شدند: گروهی دست به این حیله زدند، بدون اینکه از عاقبت این کار ترس و واهمه‌ای به خود راه دهند. گروهی دیگر برعکس آنان، این کار را از شیطان و مخالف صریح با امر الهی دانستند و مانند مؤمنان واقعی خود را از این کار برحذر داشتند و به گروه اول هم توصیه کردند دست از این کار بردارند و از خدا بترسند. گروه سوم، آنان بودند که مانند گروه دوم، خودشان را به این نافرمانی نیالودند اما گروه اول را به حال خود گذاشتند و از این منکَر منعشان نکردند.

سکوت گروه سوم و تبلیغ و ممانعت‌های گروه دوم اثری به حال گروه اول نبخشید و آنان با انهماک در کار خود مشغول شدند. بعضی از آنان، پس از جمع شدن ماهیان در حوضچه‌ها، دهنه‌ی کانال را می‌بستند و بعضی دیگر در حوضچه‌ها تور می‌انداختند تا ماهیان در میان آن گیر کنند و قدرت فرار نداشته باشند و بدین طریق این گروه بدون بستن دهانه‌ی کانال، روزهای دیگر ماهی‌های درون حوضچه‌ها را بیرون می‌آوردند.

آنان تا چند هفته‌ی متوالی، از این طریق ماهی فراوان صید کردند و چون دیدند که از عذاب خبری نیست با رضایت و خوشی، قلبشان به کار خودشان مطمئن گردید و با خیال راحت سر در کار خویش نهادند. اما طولی نینجامید که عذاب الهی فرا رسید و آن در یک شب به وقوع پیوست!

صبح آن شب وقتی که مردم برای ادای عبادت از خواب برخاستند، دوستانشان را ندیدند. چون هوا روشن شد به نزدیک خانه‌هایشان رفتند و با کمال تعجب خانه‌ها را

ساکت و بدون جنب‌وجوش معمول دیدند. وقتی که دروازها را گشودند چیزهایی را که مشاهده کردند، آنان را در جای خود خشک کرد. آنان به جای انسان، میمون‌های نرو ماده‌ای را می‌دیدند که در خود می‌لولیدند و از اینکه خودشان دریافته بودند عذاب الهی بر آنها نازل شده و مسخ نموده است، گریه می‌کردند و داد و فریاد به راه انداخته بودند.

بدین صورت، خداوند قهار و منتقم در آن شب، آن مردم متمرد و نافرمان را مسخ و تبدیل به میمون و وعده‌ی خویش را اجرا فرموده بود.[1] حضرت «ابن عباس» ﷺ فرموده است، همه‌ی آنان بوزینه شدند. «قتاده» ﷺ گفته است، جوانان آنان، میمون و پیرانشان، خنزیر شده بودند. خلاصه آنان تا دو یا سه روز بدین حالت زار و عبرتناک ماندند و بعد جملگی مردند.[2]

فقلنا لهم کونوا قردةً خاسئین- یعنی وقتی آنان نسبت به روز شنبه بی‌حرمتی روا داشتند و با حیله، از فرمان الهی در آن روز سرپیچی نمودند، به آنان گفتیم بوزینگانی ذلیل و خوار شوید.

«قردة»، جمع «قِرد» است به معنی میمون (بوزینه). مانند «فعل» که جمع آن با تای تأنیث می‌آید (فعلة).

«خاسئین»، از «خسو» به معنی ذلت و خواری است. و یا از «خسوء» و «خسأ» به معنی «بَعُدَ» (دور شد) است. به دوزخیان گفته می‌شود: «اخسئوا فیها ولا تکلّمون» [مؤمنون: ۱۰۸]. عرب چون می‌خواهد سگ را فراری دهد می‌گوید: «اخسأ»! یعنی: برو گم شو! و از این قبیل معانی.

«خسو» و «خسأ» و «خسوء» نهایتاً همه به یک معنا (خواری و ذلت) دلالت می‌کنند. «خاسی» به شخص ذلیل می‌گویند. «قردةً خَاسئین» یعنی بوزینگانی خوار و ذلیل و مطرود.

در اینجا جوابِ امر، محذوف است و آن «فکانوها» است که مصنّفان تفسیر «جلالین» ظاهر کرده‌اند. آیه با ملاحظه‌ی این فعل مقدر چنین می‌شود: «فقلنا لهم

---

۱. ماجرای «اصحاب سبت» اجمالاً در سوره‌ی اعراف (آیات ۱۶۳ الی ۱۶۶) نیز آمده است.
۲. تفسیر قرطبی: ۱/ ۴۴۰.

کونوا قردةً خاسئین فکانوها».

سؤال: «کونوا» صیغه‌ی امر است و مقتضای «أمر» این است که شخص مأمور، فعل مأموربه را خود انجام دهد نه آمِر. ظاهر است که مسخ کننده فقط الله جل جلاله است اما در اینجا به ظاهر چنین معلوم می‌شود که آنان خود، خویشتن را تبدیل به بوزینه نمودند و این امکان ندارد. توجیه این امر چیست؟

جواب: «کونوا» به ظاهر فعل امر است اما در واقع چنین مفهومی ندارد و منظور از آن بیان سرعت امور تکوینی است. توضیح آن که: خداوند متعال برای ایجاد یک مخلوق با قوانین تکوینی، فقط «کن» را می‌گوید که در نتیجه‌ی آن، شیء خودبه‌خود و بدون کوچکترین تأخیری به منصه‌ی ظهور و وجود می‌آید. در اینجا نیز همین مطلب اظهار شده است. یعنی همین که خداوند متعال فرمود «کونوا قردة خاسئین»، همه در یک لحظه بدون تأخیر و تدریج، تبدیل به بوزینه شدند. جواب مقدر «فکانوا» که «جلالین» ذکر شده است بیانگر همین نکته است. یعنی به محض صدور فرمان تکوینی «کُن»، همه میمون شدند و این از طرف خداوند جل جلاله بود نه از طرف خود آنان.

فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا ... (۶۶)

فجعلناها نکالاً- درباره‌ی مرجع ضمیر «ها» اقوال متعددی نقل شده است. بدین قرار:

۲ ـ فجعلنا کینونتهم قردةً: بوزینه شدن آنان را عبرتی قرار دادیم ... .

۲ ـ فجعلنا العقوبه: این عقوبت را مایه‌ی پند قرار دادیم ... .

۳ ـ فجعلنا الآیة: این نشانی را پندآموز کردیم ... .

۴ ـ فجعلنا المسخة: و قرار دادیم این مسخ کردن را عبرتی برای ... .

۵ ـ فجعلنا القریة: روستای آنان را محل عبرتی قرار دادیم ... .

۶ ـ فجعلنا الحیتان: این ماهی‌ها را مظهر عبرت و پند برای تمام مردم قرار دادیم ... .[1]

---

۱. روح المعانی: ۱/۲۸۴.

قول اول و چهارم از میان این توجیهات، راجح تر است.

«نکالاً» صیغه‌ی واحد «انکال» است به معین قیود.[۱] اصطلاحاً به معنی زجر و پند هم به کار می‌رود.

لما بین یدیها و ما خلفها- مرجع ضمیر «ها» در هر دوِ این کلمه‌ها، بنا به اختلاف فوق، مورد اختلاف است. اما بنا به قول راجح، مرجع آن، همان «کینونة» یا «مسخة» است. یعنی بوزینه شدن یا مسخ شدن آنان را عبرتی قرار دادیم بر مردمان معاصر آنان و برای کسانی که بعد از آنان می آیند.

کعب احبار رضی الله عنه پند می‌گیرد

کعب احبار رضی الله عنه قبلاً عالم تورات بود و بزرگان و علمای بزرگ یهود در علم و درایت تابع او بودند.

وقتی که ظهور نمود به محض شنیدن سخنان آسمانی رسول‌الله ﷺ یقین نمود که او همان پیامبر آخر زمان است که حضرت موسی علیه السلام و «تورات» قبلاً به مبعوث شدن او بشارت داده‌اند. به همین سبب، بلادرنگ قصد نمود به محضرش بشتابد و به او ایمان بیاورد. همین که خواست این قصد را عمل سازد، حب جاه و مال شهرت و احترامی که نزد مردم خود داشت، فکرش را به کلی از این تصمیم منصرف کرد. با خود اندیشید که اگر مسلمان شود، اولاً اعتماد و احترام مردم را از دست خواهد داد و ثانیاً از این منزلت و مال و ثروت حتماً تهی خواهد شد. این فکر همواره در ذهنش بود و نمی‌گذاشت ایمان بیاورد. تا اینکه زمان رسول‌الله ﷺ سپری شد و زمان خلافت ابوبکر صدیق رضی الله عنه فرا رسید. در آن زمان هم موفق نشد، مسلمان شود. بعد از زمان ابی‌بکر رضی الله عنه بالاخره تدبّر زیاد در آیه‌ی: «یا ایها الذین اوتو الکتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم من قبل ان نطمس وجوها فنردها علی ادبارها او نلعنهم کما لعنا اصحاب السبت ...» [نساء: ۴۷]. به خود آمد و ترس سراپای وجودش را دربرگرفت و فکر شیطانی قبلی را از ذهنش محو کرد. او از خوف اینکه اگر ایمان نیاورد مانند اصحاب

---

۱. «نَکّل به» یعنی: به او سزایی داد که دیگران را از آن کار باز می‌دارد.

«سبت» مسخ می‌شود، به محمد ﷺ و قرآن ایمان آورد، و ایمان خویش را به همه اعلام نمود.[۱]

از این معلوم می‌شود که این پند و عبرت برای ما بعدی‌های «اصحاب سبت» نیز وجود دارد. به همین دلیل حضرتَ «ابن عباس» رضی الله عنهما در تفسیر این آیه فرموده است: «فجعلناها نکالاً لمعاصریهم و من خلفهم».[۲]

در توجیهی دیگر این آیه چنین تفسیر شده است: «لما بین یدیها» یعنی: بین یدی القریة. «و ما خلفها» یعنی: ما خلف القریة. یعنی این حادثه عبرتی شد برای ساکنین شهرهای نزدیک و دور و عقب ایله.[۳]

و در توجیهی دیگر گفته شده: «لما بین یدیها» یعنی: للآتیین. «و ما خلفها» یعنی: للماضیین. یعنی عبرت بود برای آیندگان و برای کسانی که گذشته و رفته بودند. عبرت گذشتگان در این توجیه، بدین معناست که آنان هم شنیده بودند که هر قومی نافرمانی الله تعالی را مرتکب شود، مسخ خواهد شد؛ مثل مسخ شدن اهل ایله. اما این یک توجیه بعید است.[۴]

«ابوالعالیه» گفته است: «ما بین یدیها: ما مضی من الذنوب. و ما خلفها: ما أتی من الذنوب». این قول از توجیه قبلی به مراتب فاصله‌ی بیشتری از منظور اصلی آیه دارد. توجیه معتبر، قول اول است.

سؤال: «ما» برای غیر ذوی‌العقول به کار می‌رود. اگر مصداق «ما بین یدیها و ما خلفها» طبق توجیه اول معاصرین ایله و آیندگان آنان باشند، در این صورت به‌کار بردن «ما» خالی از اشکال نیست. چون برای انسانها که دارای عقل هستند، «من» به‌کار می‌رود، نه «ما». پس علت آوردن «ما» چیست؟

جواب: انسانی که خدا را نشناسد و منکر یا نافرمان اوامر او باشد، حقیقتاً از حیوانات پست‌تر است و عقل انسانی او، او را از رده‌ی حیوانات خارج نمی‌کند. خداوند جل‌جلاله این کسان را در قرآن چنین معرفی فرموده است: «اولئک کالانعام

---

۱. در منثور: ۲/۱۶۹-۱۶۸ برای اطلاع از شرح حال کعب رضی الله عنه، ر.ک: تهذیب التهذیب: ۴۳۸/۸ الی ۴۴۰ + تهذیب الکمال فی اسماء الرجال: ۳۹۹/۱۵ الی ۴۰۲.
۲. روح المعانی: ۲۸۴/۱.
۳. همان.
۴. تفسیر ابن کثیر: ۱۰۷/۱.

بل هم اضلّ» [اعراف: ۱۷۹] : آنان مانند چارپایانند و بلکه گمراهتر از آنها.

در اینجا نیز به همین سبب برای آنان به جای «من»، «ما» آورد.

و موعظة للمتقين- یعنی: و هذه الکینونة موعظةً للمتقین. این بوزینه شدن آنان برای متقین یک پند است.

بنابراین واقعه‌ی مسخ «اصحاب السبت» دو فایده دارد: برای نافرمانان مایه‌ی عبرت و برای متقین یک موعظه و ارشاد است.

مفسران در این مورد که در اینجا مراد از «متقین» آیا پرهیزگاران بنی‌اسرائیل هستند یا پرهیزگاران امت محمد علی صاحبها الصلاة و السلام، بحث کرده‌اند.[۱] نتیجه‌ی کلام این است که پرهیزگاران هر دو امت می‌توانند مصداق این آیه قرار گیرند. چنانکه حضرت «کعب احبار» رضی الله عنه - از اهل کتاب - با درس گرفتن از عاقبت این قوم، حب جاه و مال و شهرت را کنار زد و مسلمان شد. موعظه‌پذیری متقین مسلمان از این واقعه ظاهر است و نیازی به توضیح ندارد.

علوم و معارف

▣ آیا مسخ شدگان نسلی خواهند داشت؟

این موضوع از مباحث مهم در نزد علما و مفسران و محدثان است. چنانکه می‌دانیم همه‌ی اهل کتاب بر این مطلب متفق هستند که در امم پیشین مسخ به وقوع پیوسته است. اما این مطلب که آیا پس از آنان نسل و اولادشان به صورتهای مسخ شده‌ی آبایشان باقی مانده‌اند یا نه، موضوعی است که مورد اختلاف علمای اسلام، قرار گرفته است.

در صحیح مسلم روایتی از «ابن مسعود» رضی الله عنه نقل شده است که از رسول‌الله صلی الله علیه وسلم سؤال شد: آیا این بوزینه‌ها و خوک‌ها از بقایا و نسل منسوخان بنی‌اسرائیل هستند؟ فرمود: «ان الله لم یهلک (یا لم یعذّب) قوماً فیجعل لهم نسلاً»: *خداوند متعال قومی را هلاک نمی‌کند مگر اینکه نسل آنان را هم ریشه‌کن می‌کند.* و در ادامه‌ی سخنانش فرمود: «انّ

---

۱. ر.ک: البحر المحیط: ۲۴۷/۱ + روح المعانی: ۲۸۴/۱ + زادالمسیر: ۹۶/۱.

القردة و الخنازیر کانوا قبل ذالک»:[۱] *میمون‌ها و خوک‌ها قبل از آنان هم وجود داشته‌اند (و مخلوقاتی مستقل هستند).*

عقیده‌ی جمهور، بنا به فحوای حدیث فوق و احادیث دیگر این است که مسخ شدگان نسل و اولادی از خود به جای نخواهند گذاشت. چون آنان طبق قانون الهی در پدیده‌ی مسخ، پس از مسخ شدن سه روز یا یک هفته بیشتر زنده نمی‌مانند. چنانکه درباره‌ی اهل ایله نیز این دو قول وجود دارد.[۲]

از میان محققان بنام، «ابوبکر بن عربی» عقیده دارند که امکان دارد نسل مسخ شدگان ادامه پیدا کند[۳] او از قصه‌ای در صحیح بخاری استدلال می‌کند که در آن آمده: «عمروبن میمون» ﷺ می‌گوید: در بیابانی می‌رفتم. ناگهان خود را نزدیک دسته‌ای بوزینه دیدم که در وسط آنها یک بوزینه‌ی نر و یک بوزینه‌ی ماده بسته شده بود. اندکی بعد همه شروع به سنگ زدن آن دو بوزینه نمودند. من هم به طرف آن دو بوزینه سنگ پرتاب کردم.[۴]

همچنین در روایتی آمده است که آن حضرت ﷺ فرمودند: گمان می‌کنم موش از نسل آن دسته از بنی‌اسرائیل باشد که به شکل موش مسخ شدند. به همین خاطر موش اصلاً شیر شتر نمی‌خورد. چون بنی‌اسرائیل آن را نمی‌خوردند.[۵] و همچنین، وقتی جلوی آن حضرت ﷺ گوشت سوسمار گذاشته شد، از خوردن آن امتناع کرد و فرمودند: «چه می‌دانیم، شاید از اقوام مسخ شده‌ی گذشته باشد».[۶]

جمهور مفسران از این روایات هیچ استدلالی نمی‌کنند. چون روایت «عمروبن میمون» را ضعیف می‌دانند و می‌گویند که در نسخه‌های صحیح بخاری این روایت ذکر نشده است. «قرطبی»[۷] ، صاحب «معارف القرآن»[۸] مولانا مفتی محمد شفیع

---

۱. صحیح مسلم، به روایت عبدالله‌بن مسعود رضی الله عنه :کتاب القدر.

۲. ابن عباس رضی الله عنه فرموده است: «آنان سه روز بیشتر زنده نماندند، چون هیچ مسخ شده‌ای بیشتر از سه روز در زمین زنده نمی‌ماند». مقاتل رحمه الله گفته است: «آنان هفت روز زیستند و روز هشتم مردند». (زادالمسیر: ۹۵/۱).

۳. احکام القرآن: ۷۸۸/۲.

۴. صحیح بخاری: ایام الجاهلیة (باب القسامة فی الجاهلیة).

۵. صحیح مسلم به روایت ابوهریره رضی الله عنه .

۶. صحیح مسلم به روایت ابوسعید و جابر رضی‌الله‌عنهما.

۷. در تفسیر قرطبی: ۴۴۲/۱-۴۴۱.

۸. ۲۴۳/۱.

عثمانی و امثال آنان همین مطلب را ذکر نموده‌اند.

اما به نظر من این روایت ضعیف نیست، چون در اکثر نسخه‌های متداول صحیح بخاری نقل شده.[1] و علامه «عینی» و «عسقلانی» -از شارحان بزرگ صحیح بخاری- در شرح و تصحیح آن مفصلاً سخن گفته‌اند.[2] گرچه استدلال از آن به وجود نسل مسخ شدگان هم درست نیست. و چون بعضی از شرّاح مطلب حدیث را توجیه نموده و گفته‌اند که آنها گروهی از جن‌های مسلمان بودند که به شکل بوزینه ظاهر شده بودند و حکم رجم را اجراء می‌کردند. آن گونه که قرطبی به شرط صحت هم همین توجیه کرده است.[3] روایت دوم هم، ضعف دارد و استدلال از آن درست نیست. علاوه بر این، آن حضرت عليه‌السلام این مطلب را با احتمال و نه با جزم بیان فرموند و نیز مفهوم آن معارض با روایت صحیح مسلم است که قبلاً نوشته شد. بنابراین نمی‌تواند مورد استدلال باشد.

خلاصه‌ی سخن در این مورد اینکه، بنا به نظر جمهور اهل سنت، مسخ شدگان نسلی نخواهند داشت و به طور کامل از صفحه‌ی گیتی محو و ریشه کن می‌شوند.

◻ آیا مسخ مسخ شدگان صوری بوده است یا معنوی؟

جمهور اهل سنت بر این عقیده‌اند که مسخ آنها در شکلِ ظاهری و کاملاً صوری بوده است. بعضی از آنان بوزینه شده‌اند، بعضی خنزیر، بعضی موش و ... .

علامه «ابن جریر» از «مجاهد» رحمه‌الله سخنی نقل کرده که در آن گفته است: آنان صورتهایشان مسخ نشد، بلکه قلبهایشان مسخ شد.[4] این توجیه به مذاق معتزله و منکران معجزه خوش آمده است و آن را به عنوان پرده‌ای در مقابل عقاید انحرافی خویش بالأخص انکار معجزه و خرق عادات کشیده‌اند.

اما این سخن، مرجوح و غیرقابل اعتماد است. چون مخالف با رأی جمهور

---

۱. ر.ک: صحیح بخاری: بعد از کتاب المناقب، باب «ایام الجاهلیة» (القسامة فی الجاهلیة).

۲. ر.ک: عمدة القاری (عینی): ۱۶/ ۳۰۰-۲۰۹ -طبع قدیمی بیروت (داراحیاء التراث العربی) + فتح الباری (عسقلانی): ۸/ ۱۶۱-۱۶۰ -طبع مصر (مکتبه و مطبعه بابی حلبی)، ۱۳۷۸ هـ، ۱۹۵۹ م. همچنین شرح کرمانی: مجلد ششم (۱۵)/ ۷۶-۷۵ -طبع بیروت (داراحیاء ...)، ۱۴۰۵ هـ ۱۹۸۵ م.

۳. تفسیر قرطبی: ۱/ ۴۴۲.

۴. تفسیر قرطبی: ۱/ ۴۴۳ + ...

است.[۱] به علاوه، مسخ معنوی فقط در امم پیشین نبوده، بلکه در این امت هم مسخ معنوی به کثرت پیش آمده و پیش خواهد آمد که نتیجه‌ی آن گمراهی‌ها، نافرمانی‌ها و ارتدادها است.

حضرت مولانا «جامی» رحمه‌الله در «شواهد النبوّة» قصه‌های زیادی در مورد مسخ اشکال ذکر نموده است. علامه «ابن کثیر» رحمه‌الله در این مورد کتابی مستقل نوشته است. مولانا «ابوالخیر اسدی» رساله‌ای ترتیب داده است به نام «مسخ الاشکال» و در آن به طور جامع مسخ صورتها را با دلایل و نمونه‌های زیاد ثابت کرده است. این رساله توسط صوفی «دوست محمد»[۲] رحمه‌الله به فارسی نیز ترجمه شده است.

از سه گروهِ اهل ایله (اصحاب سبت) کدام مسخ شد؟

این مسئله‌ای است که حضرت ابن عباس رضی‌الله‌عنه - آن بزرگترین مفسر و عالم قرآن در میان صحابه رضی‌الله‌عنهم - نیز در اوایل راجع به آن در تردّد بود. در «فتح العزیز» [تفسیر عزیزی][۳] از حضرت «عکرمه»، شاگرد حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه جوابی در این مورد نقل شده است که حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه نیز آن را محکم دانسته و تائید می‌فرماید:

روزی «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه قصه‌ی اصحاب سبت را در سوره‌ی اعراف می‌خواند و تفسیر می‌کرد. او را دیدند که از چشمانش اشک جاری بود. این وضع بر مردم گران آمد، از ایشان علت ناراحتی و گریه را پرسیدند. گفت: هرگاه به آیات مربوط به اصحاب السبت می‌رسم، از دچار شدن گروه ساکتین و فاعلین به عذاب سخت در هراس می‌افتم. اگر ثابت باشد که گروه ساکتین هم مسخ شدند، این مسئله ثابت می‌شود که سکوت در برابر منکر موجب عذاب است. می‌بینم اکنون حکام ظالم و حامیان آنان بر مردم چیره شده‌اند و اقسام مظالم را روا می‌دارند و ما یارای نهی آنان

---

۱. «ابن کثیر» تصریح دارد به این که این نقل از مجاهد جداً غریب و باورنکردنی است و علاوه بر این مخالف با ظاهر قرآن و عقیده‌ی اغلب سلف و خلف است (البدایة و النهایة: ۱۳۲/۲).

۲. از مدافعان بزرگ حقوق عقیدتی و مذهبی اهل سنت که در این راه متحمل رنجهای فراوان شده بود. ایشان در سال ۱۳۷۹ هـ ش. (۱۴۲۱ هـق) زندگی را بدرود گفت. از او رساله‌های متعددی به جای مانده است. که ترجمه‌ی «مسخ الاشکال» با نام «کشف الاحوال» از آنهاست.

۳. ۲۷۵/۱.



را نداریم. اگر عذابی نازل شود، مطمئناً ما را نیز در برخواهد گرفت! تصور عذاب و مسخ در من خوف ایجاد می‌کند.

«عکرمه» که از شاگردان بزرگ «ابن عباس» بود، گفت: می‌دانم حلّ این مسئله چگونه است. پرسیدند: تو در این باره چه می‌گویی؟ گفت: من با اطمینان می‌گویم که گروه ساکتان مسخ نشدند. پرسیدند: به چه دلیل؟ گفت: آن چنان که خودتان گفته‌اید و از قوانین شرع است، نهی از منکر فرض کفایه است. گروهی از اهل ایله به امر به معروف و نهی از منکر قیام کردند و این فرض از ذمه‌ی گروه دوم ساقط شده بود. بنابراین آنان مشمول این عذاب نشدند. شما هم ناراحت نباشید. کسانی هستند که در مقابل حکام ظالم بپا خاسته‌اند و با جهاد مشغول ادای این فرض کفایی هستند و این حکم از ذمه‌ی دیگران که ساکت هستند ساقط شده است. پس وقتی که ساکنان مجرم نباشند، چطور دچار عذاب می‌شوند؟

«ابن عباس» رضي الله عنه این جواب را پسندید و ناراحتی‌اش برطرف شد.

از این جریان جوابِ سؤالی که در عنوان مطرح شد، نیز فهمیده می‌شود. طبق این سخنان، دو گروه مانعین و ساکتین رستگار شدند و فقط گروه فاعلین به عذاب الهی گرفتار آمدند.

▣ حکم حیله در احکام و اقسام آن

حیله در مسائل و احکام شرعی بر دو قسم است:

۱ـ حیله‌ای که مستلزم تغییر حکم شرعی یا ایقاع در حرام است. مانند حیله‌ای که «اصحاب السبت» مرتکب شدند. این به اتفاق فقها حرام است.

۲ـ حیله‌ای که برعکس نوع اول، موجب نجات از حرام و یا مکروه می‌شود، مانند حیله‌های فقهی. این نوع حیله نزد امام مالک رحمه الله و امام بخاری رحمه الله نیز مطلقاً حرام و نزد امام محمد رحمه الله مکروه است. اما نزد جمهور فقها جایز می‌باشد.

دلیل جمهور اولاً آیه‌ی قرآن درباره‌ی ماجرایی است که بر حضرت «ایوب» عليه السلام اتفاق افتاد. در آن ماجرا آن حضرت عليه السلام سوگند یاد کرد که همسرش را ۱۰۰ ضربه‌ی شلاق بزند. اما خداوند متعال او را از این کار منع فرمود و برای حانث نشدن

او و بری شدن از قسمی که خورده بود، این راه حل را به او تلقین فرمود که یک خوشه‌ی صد تاری بردارد و آهسته بر همسرش بزند.[۱]

دلیل دیگر حدیثی است که در آن آمده: بعضی مقداری خرمای مرغوب خیبر جلوی رسول‌الله ﷺ گذاشتند. آن حضرت علیه‌السلام از مرغوبیت خرماها به شگفت آمد و پرسید: آیا همه‌ی خرماهای خیبر از همین نوع هستند؟ گفتند: نه. ما در مقابل این خرما، چند برابرِ آن خرمای درجه‌ی پایین می‌دهیم. فرمود: این ربا می‌شود. برای اینکار می‌توانید خرماهای درجه‌ی پایین را بفروشید و بعد با قیمت آن این خرمای عالی را تهیه کنید.[۲]

چنانکه ظاهر است هم آیه و هم حدیث متضمن تعلیم یک نوع حیله هستند که با آن از فعل حرام پرهیز می‌شود به طرف کار جایز راه باز می‌گردد.

◻ اسامی ایام هفته نزد عرب در زمانهای قدیم

تا زمان حضرت «عیسی» علیه‌السلام ، ایام هفته به ترتیب بدین نامها موسوم بودند: شبار، اول، اهون، جبار، دبار، مونس و عروبه (جمعه).

مدتها بعد از زمان حضرت عیسی علیه‌السلام نیز ایام هفته به همین نامها خوانده می‌شدند. در یکی از اشعار شعرای جاهلی عرب این نامها چنین در نظم آمده‌اند:

اؤمل ان اعیش و ان یومی   باول او با هون او جبار

او التالی د بار فان افته   فمونس او عروبة او شبار

بعد از آن، توسط اعراب این اسامی به نامهای عربی (سبت، احد، اثنین، ثلثاء، اربعاء، خمیس و عروبه) تغییر یافتند.[۳] نام روز جمعه در زمان جاهلیت تا قبل از اسلام نیز «عروبه» بود. اما این روز در قرآن به «جمعه» نامگذاری شد.

◻ حدیثی درباره‌ی ایام مقدس اهل کتاب

از رسول‌الله ﷺ روایت شده است که فرمود: «ما در دنیا از همه آخر آمدیم ولی

---

۱. به قول سرمدی در قرآن: «وخذ بیدک ضغثاً فاضرب به و لا تحنث ....» (ص: ۴۴).

۲. متفق علیه، به روایت ابی سعید و ابو هریره رضی‌الله‌عنهما : ربا.

۳. مروج الذهب (از: مسعودی): ۱۹۱/۲ - طبع ایران (تهران - نشر مؤسسهٔ دارالهجرة)، ۱۴۰۹ هق.

در قیامت از همه پیشی می‌گیریم با این فرق که اهل کتاب قبل از ما صاحب کتاب شدند. روز جمعه بر اهل کتاب عرضه شد. اما آنان توفیق نیافتند آن را بپذیرند (و یهود به جای آن روز شنبه و امت عیسیٰ روز یکشنبه را برگزیدند). الله تعالی روز جمعه را برای ما انتخاب فرمود. لذا، آنان همه به دنبال ما می‌آیند. جمعه امروز است. شنبه فردا فرا می‌رسد و یکشنبه پس‌فردا»[۱]

نکته‌های بلاغی

پیرامون اسلوب بیان آیه «و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت ...» از نظر قوانین بلاغت در دو مورد بحث شده است. این دو مطلب غالباً به صورت دو سؤال مطرح می‌شوند و بعد در جواب، جلوه‌های بلاغتِ آیه روشن می‌شود. بنابراین، بهتر است این مبحث را با ایراد سؤال دنبال کنیم.

سؤال اول: قبل از طرح سؤال لازم است این قانون فن بلاغت را دانست که در «إخبار» (خبر دادن) دو فایده هست و این فایده‌ها در واقع شرط‌های اساسی صحیح بودن «اخبار» هستند؛ به طوری که فقدان یکی از آنها، «إخبار» را بیهوده و بی‌فایده می‌سازد. فایده‌ی اول این است که با «اخبار» این نکته روشن می‌شود که مخاطب قبلاً درباره‌ی خبر اطلاعی نداشته است و با اخبارِ متکلم درباره‌ی آن اطلاع حاصل می‌کند. فایده‌ی دوم که در حقیقت لازمه‌ی «اخبار» است این است که با خبر دادن، برای مخاطب ثابت می‌شود که متکلم درباره‌ی موضوع خبر اطلاع دارد و گرنه، بدان خبر نمی‌داد.

با توجه این قاعده، سؤال چنین سر برمی‌آورد: آیه حاوی یک خبر است؛ خبر احوال اصحاب سبت که آبا و اجداد بنی‌اسرائیل بودَند. اما اینجا «اخبار» در هر دو شرط، خالی از خلل نیست. چون اولاً بنی‌اسرائیل زمان رسول‌الله ﷺ که مخاطب آیه هستند، از قبل این قصه را می‌دانستند و به این لحاظ از این خبر چیزی بر معلومات آنان اضافه نشد و بنابراین «اخبار» به اعتبار قوانین بلاغت، فایده‌ای به آنان نبخشید.

---

۱. متفق علیه به روایت ابو هریره رضی الله عنه (صحیح بخاری: صلاة و احادیث الانبیاء - صحیح مسلم: صلاة) + سنن نسایی: صلاة.

ثانیاً، خداوند متعال عالِم به تمام اخبار ـصغیر و کبیر، حاضر و غـایب و ...ـ است. بنی‌اسرائیل قبلاً نیز این حقیقت را به یقین می‌دانستند و بنابراین، خبر مزبور، جدیداً برای آنان ثابت نکرد که او تعالی احوال اصحاب سبت را می‌داند.

این اشکال‌های ذهنی، آیه را برای توجیه و روشن کردن جنبه‌های ادبی و بلاغی آن، مهم می‌سازد.

جواب: این قانون بلاغت در آیه به کمال و زیبایی نهایی خود وجود دارد. اما بسیار دقیق و باریک که نه برای هر کس منکشف می‌شود و نه برای ماهران در بلاغت با یک نظر سطحی.

به طور خلاصه، می‌توان چنین توضیح داد که هدف از «اخبار» همیشه در یک قالب و به یک صورت نمودار نمی‌شود. بلکه این بستگی به عوامل اصلی بیان و نکته‌های ظریف پیرامون محل، مخاطب، موضوع بحث، انگیزه‌ی خطاب و ... دارد. در این آیه هدف از «اخبار»، صرفاً با خبر ساختن بنی‌اسرائیل نیست که اشکال پیدا شود آنان از قبل این خبر را می‌دانستند. بلکه هدف از آن اتعاظ (وعظ پذیرفتن) بنی‌اسرائیل بود تا از شنیدن قصه‌ی آباء و اجداد خویش در کلام الهی، پند بپذیرند و مثل آنان دست به مکر و حیله و نافرمانی نزنند.

فایده‌ی دوم که لازمه‌ی اخبار است نیز، مراعات شده است. با این خبر بنی‌اسرائیل یقین حاصل می‌کنند که خداوند متعال همچنان که از احوال درونـی و نیات قـلبی اصحاب سبت در حیله گری، باخبر بود از نیات و اعمال مخفی خودشان نیز خبر دارد. پس باید از انکار و نیات شیطانی علیهِ اسلام بخصوص مخفی کردن حقایق تورات و انجیل درباره‌ی آن حضرت ﷺ توبه کنند و مخلصانه حلقه به گوش اسلام شوند.

پس پیام این آیه در عبارت خلاصه چنین می‌شود: «قد لزمتکم العبرة و وجب علیکم التحرّز عن المعصیة حین علمتم بهذه القصة».[1]

سؤال دوم: اخبار آیه از نوع اخبار کنایی است نه اخبار صریح و طبق قـاعده در جایی که کلام افاده‌ی معنی کنایی می‌کند، نیازی به تأکید و قسم نیست. تأکید و قسم

---

۱. تفسیر عزیزی: ۱/۲۷۶.

فقط در اخبار صریح می‌آید. در این آیه برخلاف قاعده، هم حرف قسمیه (ل) وارد شده است و هم حرف تأکید (قَد). در حالی که ضرورت آوردن این دو حرف نبود. این بر مبنای چه اصلی است؟

جواب: جایی که موضوع، شائبه‌ی منکر بودن را داشته باشد، آنجا در خبر کنایی نیز تأکید و قسم وارد می‌شود. در این آیه موضوع، قصه‌ی اصحاب سبت است. بنی‌اسرائیل زمان رسول‌الله ﷺ از این واقعه‌ی عبرت‌انگیز چنان تغافل نموده بودند که اصلاً به فکر عبرت‌پذیری از آن نبودند. این تغافل ضمناً مشوب به انکار نیز بود. یعنی آنان با عدم توجه به عاقبت اصحاب سبت و اثر نپذیرفتن از آن، گویا منکر آن شده بودند. از این رو در آیه، لام و قد برای قسم و تأکید اضافه شده است تا منکر بودن قصه را رَد و بنی‌اسرائیل را بار دیگر متوجه این ماجرای واقعی پندآموز نماید.[۱]

◻ ثمره‌ی مطالعه‌ی تاریخ و سیرت سَلَف

از آیه‌ی «فجعلناها نکالاً لما بین یدیها و ما خلفها و موعظةً للمتقین» این درس فرا گرفته می‌شود که انسان برای تنبه و آگاه ساختن خویش از راههای فلاح و سعادت و طریق دوری جستن از خصایل و افعال زشت و رسوا کننده، باید احوال و قصه‌های امم پیشین را مطالعه کند. تاریخ پرده‌ای است که در آن سرگذشت امم و مردمان گذشته به تصویر کشیده شده و خوبی‌ها و زشتی‌ها نشان داده شده‌اند. انسان با مطالعه‌ی تاریخ و قصه‌های گذشتگان، از عاقبت افراد و اقوام نافرمان و ظالم، دچار خوف می‌شود و با خواندن زندگی‌نامه‌ی افراد نیک و صالح و حالات اقوام پیروز و سعادتمند، احساس رغبت به کسب اخلاق و فضایل آنان می‌کند و همین دو امر (خوف و فرار از بدیها و رغبت و روی آوردن به خوبی‌ها) عین تقوی هستند و نفس به همین دو وسیله تزکیه و تنبه حاصل می‌کند.

از این وجه مصلحان و افراد با تجربه در امور اجتماعی و اخلاقی گفته‌اند، برای اصلاح نفس و کشف راههای سعادت، مطالعه‌ی تاریخ و سیرت سلف تأثیر بسزایی دارد.

---

۱. همان.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «و لقد علمتم الذین اعتدو - الی قوله - و موعظة للمتقین» - از این آیه‌ها معلوم شد که الله سبحانه و تعالی و رسول او ﷺ عباداتی که آن را به اوقات و اوضاع معین و مشخص و مقید کرده‌اند اگر انسان آنها را از حدود خود تغییر دهد به طوری که مطلق را مقید یا برعکس نماید، نور استعداد و مزاج او مسخ و محو می‌گردد مثل اصحاب سبت. به سبب این تغییر ناروا در استعداد او تاریکی بدعات چنان مستحکم می‌گردد که در صف حیوانات رذیل جای می‌گیرد.[1]

وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَ
و (یاد کنید) آن هنگام را که گفت موسی به قومش: به تحقیق خداوند امر می‌فرماید شما را به این که ذبح کنید گاوی را. گفتند:

تَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾
آیا ما را به سخره می‌گیری؟ گفت: پناه می‌برم به الله از اینکه باشیم از نادانان ●

مفهوم کلی آیه: خداوند متعال در این آیه واقعه‌ای دیگر از وقایع گذشتگان بنی‌اسرائیل را به آنان یادآوری می‌فرماید. وقتی که قتلی مرموز پیش آمد، حضرت موسی علیه‌السلام به آنان گفت: گاوی ذبح نمایید. اما آنان به جای اطاعت، تعجب‌زده پرسیدند: آیا می‌خواهی ما را به مسخره بگیری؟ اما آن حضرت فرمود: من از این کارهای جاهلانه به خدا پناه می‌برم.

ربط و مناسبت

در این آیه، بیان واقعه‌ای دیگر از واقعات زندگی آبا و اجداد بنی‌اسرائیل آغاز شده است که مربوط به زمان حضرت موسی علیه‌السلام می‌باشد. این بیان که تا چندین آیه ادامه پیدا می‌کند، بازگو کننده‌ی شناعت چهارم بنی‌اسرائیل می‌باشد. شناعتی به

---

۱. ر.ک: بیان القرآن تهانوی: ۳۸/۱.

صورت سؤالات بی‌مورد و بهانه‌آمیز.

این آیه‌ها به سه وجه با موضوعات قبلی ارتباط پیدا می‌کنند:

۱ـ در آیه‌های گذشته مَساوی و اعمال نابخردانهٔ بنی‌اسرائیل و در ضمن آن موضوع تکذیب و قتل انبیا علیهم‌السلام به میان آمده بود. در این آیه‌ها نیز قصه‌ای بیان می‌شود که نمونه‌ای از قتل و مساوی آنان است.

۲ـ قبلاً خداوند ذوالجلال انواع و اقسام نعمت‌های خویش بر بنی‌اسرائیل را ذکر فرمود. در این آیه‌ها، نعمتی دیگر نیز بیان می‌فرماید که در ماجرای «ذبح بقره» وجود دارد. ذبح گاو شامل دو نعمت دنیوی و اخروی است؛ دنیوی بدین جهت که موجب کشف علت و عامل اصلی قتل و رفع اختلاف شد و اخروی بدین دلیل که معجزه‌ای از معجزات حضرت موسی علیه‌السلام بود که می‌توانست یقین را در دل مؤمنان محکم‌تر نماید.

۳ـ قبلاً بیان انعام و احسان الهی بر بنی‌اسرائیل بود و این در حکم مقدمه‌ای بود برای بیان این مطلب که اگر آنان بر احکام و دستورات خداوند حکیم و رسولان او عامل و منقاد آنان باشند، خداوند متعال برای آنان در زندگی سهولت و رفاه و آسایش همه جانبه می‌آورد و اگر نافرمان شوند، آنگاه بر آنان شداید و مصایب و احکام دشوار نازل می‌گردد و این سخنی است که در این آیه‌ها عنوان شده است.

تفسیر و تبیین

وَإِذْ قَالَ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ ... (۶۷)

چنانکه اشاره رفت، این آیه آغاز قصه‌ی «ذبح بقره» است که جریان آن از معروفترین واقعات بنی‌اسرائیل زمان حضرت موسی علیه‌السلام به حساب می‌آید. بعداً بیان خواهد شد که دستور ذبح گاو بر چه مبنایی بود و این ماجرا از چه قرار است؟

و اذ قال موسی- یعنی: قال موسی اذا قتل قتیل تنوزع فی قاتله: ان الله یأمرکم بذبح بقرةٍ هی کذا و کذا ... : وقتی یکی کشته شد خداوند متعال توسط حضرت موسی علیه‌السلام به بنی‌اسرائیل دستور داد گاوی با چنین و چنان مشخصاتی ذبح کنند ... .

این آیه روشن می‌سازد که حضرت موسی علیه‌السلام به بنی‌اسرائیل فهماند که آن

دستور از جانب خود او نیست، بلکه فرمانی است که از جانب ربّ العالمین.

یأمرکم ان تذبحوا بقرةً- «ان تذبحوا» در موضع مفعول ثانی برای فعل «یأمر» قرار دارد. فعل «یأمر» مانند «یجعل» مقتضی دو مفعول است. در اینجا حرف جرّ حذف شده است که با ملاحظه آن می‌شود: یأمرکم بِأن تذبحوا بقرةً ... .

«ة» در کلمه‌ی «بقرة»، تای جنسی است نه تأنیث. یعنی خداوند متعال دستور داد گاوی بکشند. بنابراین، امر مزبور مطلق بود و آنان اجازه داشتند هر نوع گاوی که می‌توانستند، ذبح کنند، بدون تقید به صفات و مشخصات جزئی آن.

قراءات در «یأمرکم»: جمهور قراء فعل «یأمرکم» را به فتح «راء» می‌خوانند. «ابو عمرو» آن را به سکون «راء» و تبدیل «همزه» به «الف» می‌خواند. یعنی: یَامُرْکم.

قالوا اتتّخذنا هزواً- بعضی از قرّاء، فعل را «ایتّخذنا» خوانده‌اند.[1] اما قراءت مشهور همان است.

چنانکه ظاهر است این جمله مستأنفه و به صورت تعجب و سؤال ایراد شده است. یعنی وقتی حضرت موسی علیه‌السلام فرمان الهی مبنی بر ذبح بقره را به سمع بنی‌اسرائیل رساند، با تعجب پرسیدند آیا ما را مورد هزوء (استهزاء) قرار می‌دهی؟ علت این سؤال روشن است. چون موضوع قتل در میان بود و عقلاً مسئله‌ی قتل ربطی به ذبح گاو ندارد.

این جمله در واقع جواب یک سؤال ذهنی است که پس از قسمت اول آیه پیدا می‌شود. سؤال این است: وقتی بنی‌اسرائیل امر الهی را شنیدند، آیا در امتثال آن فرمان عجله نمودند و فوراً دست به کار شدند؟ خداوند متعال می‌فرماید: نه بلکه پرسیدند: اتتخذنا هزواً؟

«هزواً» در موضع مفعول ثانی برای فعل «تتّخذ» قرار دارد. «اتخاذ» نیز مانند «جعل» خواهان دو مفعول است. اولین مفعول آن ضمیر منصوب متکلم (نا) است.

این نکته هم نباید ناگفته بماند که «هزواً» مصدر است و مصدر بر ذات دلالت می‌نماید و قاعدتاً مصدر ذات خبر مبتدا نمی‌شود. از این وجه بعضی قائل به تقدیر

---

۱. از جمله: عاصم جحدری و ابن محیصن (البحر المحیط: ۱/ ۲۵۰).

یک مضاف مانند «مکان» یا «اهل» در این کلام هستند که با ملاحظه آن عبارت چنین می‌شود: «اتّخذنا مکان هزوءٍ» یا «اهل هزوءٍ».

سؤال: «هزوء» یعنی استهزاء و مسخره. انتساب مسخره و استهزاء به انبیاء علیهم‌السلام درباره‌ی احکام الهی کفر است. پس در اینجا چرا مؤمنان بنی‌اسرائیل این فعل را به حضرت موسی علیه‌السلام نسبت دادند؟ آیا آنان با این سخن کافر نشدند؟

جواب: بعضی گفته‌اند این کسان با این سؤال کافر شدند. اما بعد متوجه شدند و توبه کردند.

بعضی دیگر گفته‌اند گویندگان این کلام عده‌ای از جهال بودند و قوه‌ی تمییز سخن و به اصطلاح عفت کلام نداشتند و بنا به غلظت طبع و عادی بودن به سخنان بی‌پروا، برایشان مهم نبود که بدانند چگونه باید از پیامبر خداوند جل‌جلاله در این مورد سؤال کرد.

عده‌ای دیگر از مفسران گفته‌اند این استفهام، به طریق تردید و انکار نبود. بلکه برای استرشاد و طلب راهنمایی بود.[1] معنی هزواً هم در اینجا، مزاح و شوخی دوستانه است که از انبیاء علیهم‌السلام نیز گاه‌گاه صادر می‌شود و برای آنان جایز بود. مثل جمله‌ی «یا ابا عُمیر! ما فعل نغیر؟»[2] که این سخن را نبی کریم صلی‌الله‌علیه‌وسلم به ظرافت و خوش طبعی به طفلی فرمودند که پرنده‌ی کوچکش (نُغیر) مرده بود. به نظر بنده نیز همین توجیه اولی و مناسب‌تر است. آنان برای اینکه در این مورد از حضرت موسی علیه‌السلام توضیح بیشتری دریافت کنند، پرسیدند آیا منظورت از این سخن یک شوخی است یا واقعاً این فرمان الهی است؟

قال اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین- این جواب موسی علیه‌السلام در برابر پرسش بنی‌اسرائیل بود. آن حضرت علیه‌السلام برای اینکه آنان این دستور را یک شوخی و احیاناً هزوء و مسخره‌ای نپندارند، به آنان گفت که از این کارهای جاهلانه به خدا پناه می‌برم و بدین طریق به آنان حالی کرد که شوخی در بیان اوامر الهی کارِ جاهلان است.

---

۱. ر.ک: تفاسیر متداول.

۲. متفق علیه به روایت انس رضی‌الله‌عنه: ادب + جامع المسانید و السنن: ۲۱ (مسند أنس، قسمت اول) / حدیث شمارهٔ ۲۹۱.

برای درک دقیق ارتباط پرسش بنی‌اسرائیل طبق توجیهی که آن را معتبر و اولیٰ گفتیم با این جواب حضرت موسی علیه‌السلام ، اولاً باید دانست که «جهل» به چند معنا مستعمل است: ۱ـ ضد علم. پس کسی که عالِم نباشد، جاهل است و این معنی اصلی «جهل» است. ۲ـ اعتقاد بر چیزی که برعکس اعتقاد او، آن چیز چنین نباشد. پس کسی که مطلبی را ناآگاهانه باور دارد و حقیقت آن طور نیست که او پنداشته است، نسبت به آن مطلب جاهل است. ۳ـ انجام دادن کار به نحوی دیگر؛ غیر از نحوی که حق آن کار است.[1] در اینجا منظور از «جهل» در کلمه‌ی «جاهلین» همین معنای اخیر است.[2] بنی‌اسرائیل در فکر پیدا کردن قاتل بودند و حضرت موسی علیه‌السلام از طرف پروردگار آنان را به ذبح بقره امر فرمود. آنان تعجب کردند و با آن سخن گویا فهماندند که این فرمان آیا واقعاً چنین است که تو می‌گویی؟ ذبح بقره که ربطی به پیدا کردن قاتل ندارد! حضرت موسی علیه‌السلام با جواب خویش آنان را متیقن ساخت که امر خداوند متعال عین آن چیزی است که او گفته و محال است که او در این مورد مرتکب «جهل» شود و فرمان را به نحوی دیگر ارائه کند.

ماجرای «ذبح بقره» و شناسایی قاتل

قصه‌ی «ذبح بقره» دارای دو قسمت است که این دو قسمت کل ماجرا را تشکیل می‌دهند. این دو قسمت عبارتند از: قتل مرموز و ذبح گاو.

ظاهراً این دو مورد با هم وجه ارتباطی ندارند. اما از آنجایی که «پیش قدرت کارها دشوار نیست»، این دو مورد چنان با هم گره می‌خورند که «ذبح بقره» تنها راه کشف اسرار قتل و معرفی قاتل می‌شود و بدین طریق معجزه‌ای از معجزات حضرت موسی علیه‌السلام به وقوع می‌پیوندد.

اولین مطلب درباره‌ی قصه‌ی «ذبح بقره» تعیین مبدأ قصه است تا ترتیب آن حفظ شود و قصه به طور مرتب بیان شود. اما مفسران در این مورد اختلاف نظر دارند: عده‌ای قائلند که مبدأ قصه در قرآن، آیه‌ی «و اذ قتلتم نفساً فادّٰرءتم فیها ...» است که

---

۱. ر.ک: المفردات: ۱۰۲.

۲. روح المعانی: ۱/۲۸۶.

به دنبال آیه‌ی مورد بحث ما در رکوع دیگر خواهد آمد.

در این صورت باید پذیرفت که اول قتل پیش آمد و بعد خداوند متعال بنی‌اسرائیل را به ذبح بقره امر نمود تا اختلاف در مورد تعیین و دستگیری قاتل رفع شود. بیان ذبح قبل از بیان قتل در این جا، مخل بیان نیست و ترتیب قصه را نیز به هم نمی‌زند. چون همانطوری که پیش از نیز بیان شد، مقصد قرآن، بیانِ هدف قصه‌ها و درس‌هایی است که از آنها باید فراگرفت نه خود قصه که لازماً باید ترتیب قسمتهای آن حفظ شود. از این نوع تقدیم و تأخیرها در قرآن زیاد وجود دارد و چیزی از آنها ثابت نمی‌شود.

برخی دیگر برعکس قائلند. آنها می‌گویند مبدأ قصه، همین آیه‌ی مورد بحث است. در این صورت ترتیب قصه چنین می‌شود: اول حضرت موسی علیه‌السلام به امر رب العالمین بنی‌اسرائیل را به ذبح گاو دستور داد. هنوز این فرمان به اجرا در نیامده بود که قتل در بنی‌اسرائیل به وقوع پیوست و عاملان قتل در پرده‌ی ابهام ماندند. خداوند متعال به پیامبرش فرمود که این مسئله را ذبح بقره حل می‌کند و به بنی‌اسرائیل بگو این امر را اجرا کنند.

از میان این دو قول، قول اول مشهورتر و مرجح است.

و اما اصل قصه ... . درباره‌ی اصل و ریشه‌ی این قصه نیز سخنان مختلفی نقل شده است که مختصراً بدین قرار هستند:

۱ - دو برادر بودند که عموزاده‌ای ثروتمند داشتند. عموزاده‌ی آنان تنها بود و وارثی نداشت. آن دو برادر به عللی با او درگیر شدند و این اختلاف منجر به حسد و کینه در دو برادر شد. عاقبت تصمیم گرفتند عموزاده خود را بکشند و بعد میراث او را نیز در حصّه‌ی خود درآورند. آنان این تصمیم را عملی کردند و جسد او را در محله انداختند. چون روز شد، قبل از هر کس آن دو برادر، شور و غوغا بپا کردند و از مردم و مسئولان امر قاتلان را می‌خواستند تا بهای خونش را بپردازند. آنان با این حیله می‌خواستند هم میراث را بردارند و هم دیت را تحویل بگیرند.

۲ - دو برادر بودند که درباره‌ی میراث پدری خویش با هم اختلاف پیدا نمودند و این اختلاف سر به نزاع کشید تا اینکه یکی از آن دو، دیگری را کشت.

۳ـ مردی بود که نسبت به برادرزاده‌ی خویش در مورد اموالی که از پدرش (برادر آن مرد) به ارث بوده بود، دچار حسد و کینه شد. این کینه او را بر آن داشت تا بَرادرزاده‌اش را بکشد و خود به عنوان عموی میت میراث را از آن خود سازد. (این صورت، به عکس هم بیانَ شده است. یعنی برادرزاده به همین سبب عمویش را کشت).

۴ـ مردی بود به نام «عامیل» که دخترعمویش را به زنی خود در آورده بود. آن زن، زیبا بود. این پیوند، موجب حسد عموزاده‌ای دیگر شد، و در نتیجه‌ی حسد، «عامیل» راکشت تا زن را به نکاح خود در آورد.

۵ـ یکی نزد عموی ثروتمندش آمد تا دخترش را به نکاح او در آورد. عمو حاضر نشد برادرزاده‌اش را به دامادی قبول کند. این انکار بر جوان گران آمد و در تلافی آن عمویش راکشت تا بدین طریق هم دختر او را به چنگ آورد و هم مالش را برای خود بردارد.

از میان این اقوال، سخن اخیر قریب‌تر به صحت است.[۱] لذا ما مبنای قصه را همین ماجرا قرار می‌دهیم. مفسران اسم مقتول را «عامیل» ذکر کرده‌اند.

برادرزاده‌ی شخص مقتول که در واقع خود قاتل عمویش بود، شکایت به حضرت موسی علیه‌السلام برد تا تحقیقات به عمل آورد و قاتل را شناسایی کنند. این خبر در میان تمام بنی‌اسرائیل پیچید و همه را به خود مشغول ساخت. اما کسی نمی‌دانست قاتل کیست و هر چه بیشتر تحقیق می‌کردند، کمتر به نتیجه می‌رسیدند. حضرت موسی علیه‌السلام نیز از این بابت نگران شده بود و چون عالم الغیب نبود، بدون وحی کاری از دستش ساخته نبود. از طرف دیگر برادرزاده‌ی مقتول پیوسته قاتلان عمویش را می‌خواست.

ماجرا بُعد وسیعی پیدا کرده بود و مدت زمان زیادی به طول انجامید. تا اینکه یک روز بر حضرت موسی علیه‌السلام وحی نازل شد بدین پیام که به بنی‌اسرائیل بگوید، گاوی ذبح کنند. موضوع کشتن این گاو خود نزد مردم بنی‌اسرائیل که همیشه در پی بهانه

---

۱. ر.ک: تفسیر ابن کثیر: ۱/۱۰۹.

بودند، کِش‌دار و طولانی شد. اما بالاخره پس از جروبحث‌های زیاد، به ناچار گاو را کشتند و به دستور حضرت موسی علیه‌السلام جنازه‌ی مرده را از قبر کشیده و در جایی گذاشتند تا همه شاهد جریان معجزه باشند.

نفس‌ها در سینه حبس شده بود و همه با حیرت و شگفتی چشم به جنازه و گوشتهای گاو دوخته بودند و منتظر بودند تا ببینند حضرت موسی علیه‌السلام در این منظره‌ی بی‌سابقه چه نقشی خواهد داشت و چکار می‌کند.

آن حضرت علیه‌السلام به فرمان خداوند جل جلاله دستور داد قطعه‌ای از گوشت گاو را بردارند و به مرده بزنند. نقل شده است که قسمتی از گوشت ران گاو به گردن یا پیشانی یا دست یا سینه‌ی مرده زده شد. دیری نپایید که مرده به جنبش در آمد و در جلوی چشمان مردم زنده شد و سرجایش نشست. حضرت موسی علیه‌السلام از او پرسید قاتل تو کیست؟ مرده از میان جمعیت دست به سوی نفر مشخصی دراز نمود و گفت: او مرا کشته است. چشمان همه به سوی آن مرد دوخته شد و او کسی جز برادرزاده‌ی مقتول نبود که در تمام این مدت به فریب و اغفالِ مردم مدّعی خونبهای عمویش بود. حضرت موسی علیه‌السلام از او پرسید: چرا ترا کشته‌اند؟ گفت: به طمع به دست آوردن مال و دختر من. و پرسید: آیا سؤالی دیگر هست؟ فرمود: نه. در این وقت کلمه را بر زبان راند و سر به زمین نهاد و بار دیگر مرد. بدین ترتیب قاتل در پی یک معجزه معرفی شد و نزد همه رسوا گردید. حضرت موسی علیه‌السلام دستور داد قاتل را قصاص نمایند.

◘ حکمت‌های امر به ذبح بقر برای شناسایی قاتل

پیرامون معنای آیه‌ی مورد بحث، مطمئناً این سؤال در ذهن پیدا می‌شود که برای شناسایی قاتل خداوند جل ذکره به صراحت می‌توانست حضرت موسی علیه‌السلام را در جریان واقعیات قرار دهد و قاتل را به او معرفی نماید. دیگر چه نیازی به ذبح گاو و طول دادن موضوع بود؟

در جواب به این سؤال باید خاطرنشان ساخت که اگر فقط موضوع اظهار حقیقت و فاش کردن سر قاتل مدّنظر بود، بله، آن وقت خداوند متعال در یک جمله می‌توانست قاتل را به حضرت موسی علیه‌السلام اعلام کند و مسئله را تا همین جا خاتمه

دهد. اما خداوند قدوس در امر خویش مبنی بر ذبح بقره برای شناسایی قاتل به طریق معجزه، حکمت‌هایی قرار داده بود که فواید و نتایج مختلفی از آنها عاید انسان‌ها و بالأخص بنی‌اسرائیل می‌شد؛ فوایدی که اظهار حقیقت به تنهایی فاقد آنها بود.

در این قصه حدود دوازده حکمت به وضوح قابل نشاندهی است و این حداقل تعداد این حکمتهاست، فواید پنهان را خداوند متعال می‌داند و بس. این حکمت‌ها عبارتند از:

۱ـ خداوند ذوالجلال از میان حیوانات مختلف، گاو را برای ذبح انتخاب فرمود. تا بدین وسیله برای بنی‌اسرائیل ثابت کند که آنان در وادی سینا به غلط گاو را به خدایی گرفته بودند. آن حیوان ارزش خدایی نداشت؛ به طوری که اکنون شما می‌توانید آن را بکشید و او کوچکترین دفاعی نمی‌تواند از خود بروز دهد. بنابراین ثابت شد که «اله» فقط الله جل جلاله است و اوست که زنده می‌کند و اوست که می‌میراند.

۲ـ گروهی از بنی‌اسرائیل معتقد بودند که کشتن گاو جایز نیست. چون حیوانی شیرده است و کشتن آن خلاف انسانیت است. این فرمان عقیده‌ی بی‌اساس آن گروه را تردید کرد و ثابت کرد که نزد الله جل‌جلاله ذبح بقر جایز است. (در هندوستان بسیاری از هندوها تا امروز نیز بر این عقیده‌اند که کشتن گاو حرام است چون به منزله‌ی مادر شیر دهنده است).

۳ـ خداوند، «ستّار العیوب» است و با یک مرتبه گناه کردن، بنده‌اش را رسوا نمی‌کند بلکه گناهش را نزد همه مستور می‌دارد تا شاید توبه کند و به راه راست باز آید. کسی را رسوا می‌سازد که زیاد أثیم و خوّان و بر گناهها اصرار داشته باشد. در این واقعه نیز او تعالی شأن ستاری خود را به نمایش گذاشت و به جای معرفی صریح قاتل، تدبیری تعلیم فرمود.

۴ـ در این حادثه شأن خالقیت و قدرت مطلق رب‌العالمین برای همه واضح شد. او تعالی به جهانیان ثابت کرد که چیزهای محال دنیوی هم نزد وی ممکن می‌شوند، به طوری که از گوشت یک حیوان مرده، مرده‌ای زنده ساخت و به سخن گفتن وا داشت. پس قدرت بلاواسطه‌ی ذات او در احیای اموات چه جای شک و سؤال

دارد که بندگان بپرسند: «ءاذا متنا و کنّا تراباً و عظاماً ءَاِنّا لمبعوثون؟» [مؤمنون: ۸۲]: آیا پس از اینکه مردیم و ریگ و استخوان شدیم، باز به صورت زنده از قبرها خارج کرده می‌شویم؟

۵- در این واقعه همچنین توحید ذات باری تعالی به اثبات رسید. چون کسی دیگر جز او تعالی قادر نیست در مرده‌ای روح بدمد و از گوشتی مرده و بی‌خاصیت، اثر احیای میت بدهد.

۶- بدین کار، معجزه‌ای از معجزات حضرت موسی علیه السلام برای قوم ظاهر شد تا بیش از پیش به حقانیت او یقین پیدا کنند و بدانند که او پیامبر خداست و هر چه می‌گوید از جانب اوست و وعده‌های او بی‌تردید، از طرف خداوند متعال تحقق خواهد یافت.

۷- قدرت بلاواسطه‌ی خداوند متعال، فوق الاسباب مؤثر است. اما قانون الهی در دنیا بر این قرار گرفته که امور و حوادث و تغییرات، تحت الاسباب و با توسل به سبب‌ها انجام پذیرند. به همین خاطر در این ماجرا، انسانها را به اِعمال یک تدبیر امر فرمود تا سببی برای شناسایی قاتل شود، گرچه قدرت او در اعلام نام قاتل با مشخصات دقیق او بدون سبب هم کامل بود و این شک‌پذیر نیست.

۸- ثابت شد انبیاء علیهم السلام که بعد از خداوند متعال بزرگترین مرتبه را دارا هستند، علم غیب ندارند و گرنه آن همه مسائل و مشکلات بر آنان وارد نمی‌شد و اگر می‌شد، به راحتی آنها را حل می‌کردند. اما می‌بینیم که حضرت موسی علیه السلام ، قاتلی را که پیوسته نزد او می‌آید و می‌رود تا خداوند حکیم و خبیر به او وحی نکند و راه شناخت او را به او نگوید، نمی‌شناسد چه جای آن است که بعضی احمق‌ها در حق اولیای امت قایل به غیب‌دانی شوند.

۹- خداوند جل جلاله، در این ماجرا به همه‌ی ما درس داد که در امور مهم خود بالأخص در مسائلی که ظریف و مابین طرفین مخاصمات و معاملات هستند، نباید از اسباب ظنی کار گرفت. بلکه برای روشن شدن اصل و حقیقت امر، مجبوراً باید متمسک به دلایل و اسباب قطعی شد.

مثلاً نگاه کردن به آینه یا انگشت آلوده به روغن برای تشخیص قاتل که امروزه عادت عاملان و در واقع پول بگیران حرفه‌ای شده است، یکی از اسباب

ظنی است که چه بسا موجب آشفتگی طوایف درگیر و کشیدگی‌های عـاطفی و اجتماعی می‌شود. به همین دلیل این کارها در قانون شریعت به عنوان دلیل قطعی به رسمیت شناخته نشده است. این‌گونه اعمال گاه حتی منجر به کفر و فسق نـیز می‌شوند. مانند نگریستن به اعضا و قسمتهای بدن نامحرم یا دست کشیدن بر آنها برای کشف مرض او و ... . به همین خاطر خداوند قدوس در این ماجرا خود میت را زنده کرد و به سخن گفتن واداشت تا خود قاتلش را معرفی کند. چون این یک دلیل قعطی و سبب مطمئن بود.

ناگفته نماند که ظنیات ممکن است موجد قرائن باشند، اما حقایق از آنها ثابت نمی‌شوند. مانند ذبح گاو در قصه‌ی بنی‌اسرائیل که قرینه‌ای برای کشف حـقیقت شد.

۱۰ـ حکماء و عرفا، نَفْس آدمی را با گاو خیلی مشابه تشخیص داده‌اند چون نفس مانند گاو پرخور و بی‌ملاحظه است. این قصه اشارتاً این نکته‌ی حکیمانه را تلقین می‌کند که تا انسان بقره‌ی نفس خود را که دشمن اصلی اوست، با تیغ «لا اله الاّ الله» یا ضربه‌ی «الله» و یا کارد شریعت ذبح نکند و از بین نبرد، مقصودش حاصل نخواهد شد. همانطور که بنی‌اسرائیل تا گاو را ذبح نکردند، نتوانستند در تشخیص و گرفتاری قاتل کاری از پیش ببرند و وقتی آن را ذبح نمودند، به مقصود نـایل آمدند.

۱۱ـ ثابت شد که هر کس خود یا مالش را مخلصانه به خداوند جل جلاله بسپارد، او تعالی آن را ضایع نمی‌گرداند. گاو مذبوحه‌ی بنی‌اسرائیل، متعلق به کسی بود که امر آن را به خداوند قدوس احاله نموده بود و او تعالی پس از مدتها، این گاو را در حالی که قیمت بسیار زیادی پیدا کرده بود، به صاحب اصلی‌اش برگرداند.

قصه‌ی این گاو بعداً خواهد آمد، ان‌شاءالله.

۱۲ـ خداوند متعال به ما فهماند که نتیجه‌ی مال حلال همیشه خوب و قرین کامیابی صاحب آن مال است. گاو مذکور از مال حلال بود و بدین جهت طوری ارزش پیدا کرد که پوست آن را پر از طلا کردند.

قصه‌اش خواهد آمد.

با توجه به این نکات و حکمتهای ظاهر و بسیاری دیگر از حکمت‌های پنهان این قصه است که در سوره‌ی جاری، از تمام قصه‌ها و مطالب، برجستگی و اهمیت بیشتری یافته است، آنچناکه کل سوره به نام «بقره» نامگذاری شده است. ماجرای «ذبح بقره» در واقع، محور سوره‌ی «بقره» و جامع مسائل و احکام بسیاری می‌باشد.

قَالُوْا ادْعُ لَنَا رَبَّکَ یُبَیِّنْ لَّنَا مَاهِیَ قَالَ اِنَّهٗ یَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَّ

گفتند: سؤال‌کن برای ما از پروردگارت تا بیان نماید برای ما که آن چه گاوی باشد؟ گفت: او تعالی می‌فرماید آن گاوی باشد نه پیر

لَا بِکْرٌ عَوَانٌ بَیْنَ ذٰلِکَ فَافْعَلُوْا مَا تُؤْمَرُوْنَ ﴿۶۸﴾ قَالُوْا ادْعُ لَنَا

و نه زیاد جوان، متوسط باشد در میان این و آن، پس انجام دهید آنچه را که امر شده‌اید ● گفتند سؤال‌کن برای ما از

رَبَّکَ یُبَیِّنْ لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ اِنَّهٗ یَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا

پروردگارت تا بیان‌کند برای ما که رنگ‌گاو چه باشد؟گفت: او می‌فرماید آن گاوی باشد با رنگ زرد که رنگش یکدست و سیر باشد

تَسُرُّ النّٰظِرِیْنَ ﴿۶۹﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّکَ یُبَیِّنْ لَّنَا مَاهِیَ اِنَّ الْبَقَرَ

طوری‌که ناظران را مسرور سازد ● گفتند: سؤال‌کن برای ما از پروردگارت تا بیان‌کند برای ماآن چه‌گاوی باشد؟ به تحقیق‌که گاوها

تَشٰبَهَ عَلَیْنَا وَ اِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ ﴿۷۰﴾ قَالَ اِنَّهٗ یَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ

بر ما مشتبه شدند، و ما اگر خداوند بخواهند حتماً به این کار هدایت خواهیم شد ● گفت: او تعالی می‌فرماید آن گاو،

لَّا ذَلُوْلٌ تُثِیْرُ الْاَرْضَ وَ لَا تَسْقِی الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِیَةَ فِیْهَا

گاوی باشد نه پست شده زیرکارهاکه زمین را شخم می‌زند و نه‌آب می‌دهد زراعت را، سالم باشد و درآن هیچ علامتی نباشد،

قَالُوا الْئٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوْهَا وَ مَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ ﴿۷۱﴾

گفتند اکنون حقیقتِ موضوع را آوردی، پس ذبح کردند گاو را در حالی که نزدیک بود این کار را نکنند ●

مفهوم کلی آیه‌ها: وقتی که حضرت موسی علیه‌السلام فرمان الهی را به سمع بنی‌اسرائیل رساند، گفتند ازخداوند بخواه تا روشن سازد این گاو چند سال باید داشته باشد.

خداوند متعال به موسی علیه‌السلام وحی فرمود که گاوی باشد نه زیاد پیر و نه بسیار جوان. گاوی با سن متوسط و متناسب. آنان باز گفتند از خداوند بخواه تا بیان فرماید رنگش چه باشد. به موسی علیه‌السلام وحی شد که رنگش باید زرد خالص و پر رنگ باشد. اما آنان باز هم دست بردار نبودند و سؤال کردند. به آنان امر شد گاوی ذبح کنند که هنوز به کار عادت نکرده باشد و نیز سالم و بدون عیب باشد. آنان با شنیدن این توضیحات به جستجوی گاو پرداختند و پس از جستجوهای زیاد آن را پیدا نموده و ذبح کردند. اما نزدیک بود که این کار را نکنند.

در این آیات، تمام قصه‌ی ذبح بقره با جامعیت، بیان شده است. وقتی که حضرت موسی علیه‌السلام به وحی، فرمان الهی به ذبح بقره برای تشخیص قاتل را دریافت و به قومش ابلاغ نمود، آنان به محض دریافت این امر در صدد ذبح گاو برنیامدند، بلکه آن حضرت علیه‌السلام را راجع به نوعیت و صفات گاو مورد سؤالاتی قرار دادند که باز نشان از تعلل بنی‌اسرائیل در اجرای اوامر خداوند جل‌جلاله و رسولانش داشت.

تفسیر و تبیین

قالوا ادع لنا ربک یبیّن لّنا ماهی ... (۶۸)

ادع لنا مَاهِیَ؟- آنان از حضرت موسی علیه‌السلام خواستند از پروردگار تقاضا کند برای آنان روشن سازد گاوی که باید ذبح شود، دارای چه شرایطی باشد؟ جوان باشد یا پیر؟

«ادع لنا» یعنی: سَل لا جلنا ربک: از پروردگارت سؤال کن برای ما ... .

انه بقرةٌ لا فارض و لا بکر- آن حضرت علیه‌السلام به درگاه پروردگار متعال دعاء کرد. از جانب ربّ العالمین نوعیت بقره مشخص شد و آن حضرت علیه‌السلام به قومش فرمود: الله جل‌جلاله می‌فرماید که آن گاو نه زیاد پیر باشد و نه بسیار جوان. بلکه سناً باید متوسط باشد.

ضمیر «انّه» راجع به طرف «الله» است. «فارض» به حیوان پیر می‌گویند و در اصل مأخوذ از «فرضتُ» است. یعنی قطع کردم، اندازه گرفتم ... . به عباداتِ فرض و مسائل میراث فرایض می‌گویند، چون اندازه و حدود آنها در شریعت مشخص و قطعی شده

است. «فارض» نیز از همین ماده است. گاوی که مسن باشد یا عمرش به آخر رسیده و دیگر قابل تولید نسل نیست، گویا روزهای زندگی‌اش قطع شدنی است. لذا به آن «فارض» می‌گویند. یعنی: «فرضت سنها»:[1] قطع کرد یا تمام کرد عمر خود را.

«بِکر» برعکس «فارض» به حیوان یا هر موجود زنده‌ای می‌گویند که سناً کوچک است و به سبب صغر سن هنوز قابل تولید نسل نیست. «ابن قتیبه» گفته است که اگر فقط یک فرزند به دنیا آورده باشد نیز بکر گفته می‌شود.

زنی که هنوز دوشیزه است و ازدواج نکرده و یا طبق تعریف دیگر: هنوز حامله نشده است، نیز «بکر» -یا باکره - گفته می‌شود.

به اول و آغاز هر چیز نیز «بکر» می‌گویند. عرب وقتی می‌گوید: «البکر من الاولاد» یعنی: اولین فرزند و وقتی می‌گوید: «بکر الحاجات» یعنی: اولین حاجت. صبح را «بُکرة» و «باکوره» می‌گویند. این هم از همان ماده است. چون آغاز روز است.

«بکر» اگر به فتح «با» باشد (بَکر)، به معنی شتر جوان نر است که جنس مخالف آن «بَکرةٌ» نامیده می‌شود.

درباره‌ی به کار بردن لفظ «بِکر» برای توصیف «بقره» در این آیه، ممکن است این سؤال نحوی پیدا شود که این وصف (بکر) به لحاظ تذکیر و تأنیث با موصوف خود (بقره) مطابقت ندارد و قاعدتاً باید «بکرة» می‌آمد. چرا اینجا چنین نیست.

در جواب باید گفت در اینجا «فارض» و «بکر» که هر دو صفت «بقره» هستند، مستقیماً وصف این کلمه‌ی مؤنث نیستند، بلکه صفت «مذکور» به حساب آمده و معناً وصف «بقره» می‌شوند. تقدیر آیه، با ملاحظه‌ی این نکته چنین تصور می‌شود: «لا فارضٌ هذا المذکور و لا بکر هذا المذکور»: این حیوان مذکور نه پیر باشد و نه زیاد جوان.

عوانٌ بین ذالک- «عوان» به معنی متوسط است. در اینجا یعنی گاوی که سناً در میان گاو پیر و گاو جوان باشد و بیش از دو یا سه بچه نزاییده باشد. جمع «عوان»، «عون» می‌آید. چنانکه در این شعر به کار رفته است:

---

۱. امام راغب وجوه تسمیه‌ی دیگری هم بیان نموده است. (ر.ک: المفردات: ۳۷۶).

طوال مثل اعناق الهوادی   نواعم بین ابکار و عون

بعضی این کلمه را به ضم «عین» یعنی «عُوان» خوانده‌اند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، «عوان» هم وصف «بقره» است که به صورت مذکر آورده شده است. وجه تذکیر همان است که درباره‌ی «فارض» و «بکر» گفته شد.

سؤال: کلمه‌ی «بَیْن» در میان دو چیز متعدد می‌آید، نه یک چیز. «ذٰلک» اشاره به یک چیز است و «بین» در میان آن یک چیز، مفهومی پیدا نمی‌کند. توجیه کلام چیست؟

جواب: در اینجا اگر چه الفاظ متعدد نیست، اما معنا متعدد است و منظور از «ذالک» چنین می‌شود: «عوان بین ذالک الوصفین السابقین».

فافعلوا ما تؤمرون- این سخن حضرت موسی علیه‌السلام است که پس از جواب گرفتن از خداوند متعال درباره‌ی نوعیت گاو، به قومش می‌فرماید: بیشتر از این سؤال نکنید، به آنچه که امر شده‌اید، عمل کنید.

طبق قول بعضی از مفسران، این هم از کلام الهی است که در ضمن تعیین نوعیت گاو به آنان امر می‌فرماید که امتثال امر نمایند.

بنی‌اسرائیل، سؤال می‌کنند یا بهانه می‌تراشد؟

امر الهی به ذبح بقره ظاهراً بسیار صاف و واضح بود چون اشاره‌ای برای تقیید گاو موردنظر در آن نیست که این خود دلیل بر این است که آن خصوصیات ملاک نیستند بنابراین تعمیل این فرمان کاملاً ساده بود و آنان هر گاوی می‌توانستند ذبح کنند. اما می‌بینیم که چنین نکردند. بلکه پی‌درپی حضرت موسی علیه‌السلام را مورد سؤال قرار دادند و بدین طریق خود کار را بر خویشتن شدید و سخت کردند، طوری که مجبور شدند یک نوع گاو مخصوص و کمیاب با شرایط و خصوصیات بسیار نادرذبح نمایند. با توجه این نکته، آنان باید از قبل این سهولت در امر الهی را درک می‌کردند و سؤال زیادی و بی‌مورد نمی‌کردند.

حال سؤال این است که آنان چرا این سؤال را کردند و اصلاً مقصد این سؤالات چه بود؟

بعضی گفته‌اند که چون «بقره» یک کلمه‌ی اجمالی بود و از آن، نوع، جنس و سایر ویژگیهای گاو موردنظر فهمیده نمی‌شد، آنان برای طلب توضیح و تفسیر آن این سؤال را کردند.

برخی دیگر گفته‌اند که این سؤال، بیشتر بهانه‌ای برای رهایی و فرار از این حکم بود و سؤال کنندگان نیز اغلب افرادی بودند که می‌خواستند، قاتل هر چه زودتر پیدا شود. وقتی که این حکم را شنیدند، آن را غیر جدی تلقی کردند و چون حضرت موسی علیه السلام را در این فرمان محکم و جدی دیدند، شروع به کنجکاوی نمودند تا به نوعی این فرمان را به تعطل بکشانند. طبق این توجیه، این کار بنی‌اسرائیل، صرفاً بهانه بود نه سؤال برای ایضاح حکم.

بعضی دیگر این سؤال را مبتنی بر تعجب و شگفت‌زدگی بنی‌اسرائیل می‌دانند. آنان اصلاً انتظار چنین حکمی، آن هم درباره‌ی موضوعی که به نظرشان با هم فاقد همخوانی بودند، را نداشتند. از این وجه، به جای اینکه مانند مؤمنان حقیقی به محض شنیدن فرمان الهی، آن را امتثال نمایند، سؤال کرند: مَاهِيَ؟

حکم در وهله‌ی اول بسیار سهل بود، اما چون آنان با سؤال تقیید خواستند، خداوند جل‌جلاله در مرتبه‌ی دوم حکم را شدید کرد و قیدی بر آن اضافه کرد و حکم مطلق قبلی را نسخ فرمود. اما آنها دست‌بردار نشدند و باز هم سؤال کردند. در این مرتبه هم خداوند جل‌جلاله حکم قبلی را نسخ فرمود و حکمی دیگر با قیودات بیشتر نازل فرمود. بار سوم هم سؤال کردند که در نتیجه‌ی آن، جواب و حکم نهایی پر از قیودات و شرایط ظریف شد.

در حدیثی از حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما روایت شده که فرمود: «لو أخذوا ادنیٰ بقرةٍ فذبحوها لَاَجزأت عنهم ولکنهم شدّدوا و تعنتوا مَوسیٰ فشدّد الله علیهم»:[1] *اگر آنان هر گاوی راکه خودشان می‌خواستند ذبح می‌کردند، برایشان کافی بود. اما بر خود سخت گرفتند، و با موسی ۷ تعنّت کردند لاجرم خداوند هم بر آنان سخت گرفت. (چون سؤال و چون و چرا در مقابل امر الهی، بی‌ادبی است).*

---

۱. مخارج این حدیث را در «الدر المنثور» (۱/۷۷) ببینید.

این روایت به طریق «ابن عباس» ﷺ موقوفاً و به طریق «عکرمه» ﷺ مرفوعاً از رسول‌الله ﷺ روایت شده است.

به هر حال، اگر سؤال بنی‌اسرائیل برای طلب توضیح بود، این جواب‌ها به عنوان تفسیر مجمل است و اگر برای بهانه یا تعجب بود، آن وقت این جواب‌ها تشدید و نسخ به حساب می‌آیند. چون در حدیث آمده است: «لا تشدّدوا اعلی انفسکم فیشدّد الله علیکم»[1] و: «لن یشادّ الدین احد الاّ غلبه».[2] شیرازی به همین معنا این بیت را سروده است:

گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع
سخت می‌گیرد جهان بر مردمان کوش

یک سؤال منطقی

بنی‌اسرائیل در سؤال کلمه‌ی «ماهی؟» به کار بردند. قاعدتاً در زبان عربی این کلمه برای سؤال از حقیقت و ماهیت و ذات شیء به کار می‌رود، نه برای سؤال از صفات و کیفیات عارضی آن. در اینجا ذات و حقیقت بقره مشخص بود و آنان می‌دانستند که بقره چه حیوانی است و نیازی به پرسش نداشتند. جواب هم دلالت می‌کند که سؤال آنان از ذات گاو نبود، بلکه از صفات آن بود. پس به چه دلیل برای سؤال از صفاتِ گاو، لفظ «ماهی» به کار بردند؟

به این سؤال دو جواب داده‌اند:

۱ـ بنی‌اسرائیل بر این باور بودند که بقره‌ی موردنظرِ حضرت موسی ﷺ حتماً دارای خصوصیات مخصوص به خود است که آن را از گاوهای عادی ممتاز می‌گرداند. لذا به عنوان حیوانی که صفات و حالات و ویژگیهای عارضی او از ماهیات ذاتی آن به شمار می‌آمدند، از آن با کلمه‌ی «ماهی» سؤال نمودند تا آن صفات و احوال برای آنان مشخص شود.[3]

۲ـ عموماً «مَاهِیَ» برای سؤال از حقیقت است، اما گاهی موارد برای سؤال از صفات

---

۱. سنن ابی داود به روایت أنس بن مالک ﷺ :کتاب الادب.
۲. صحیح بخاری به روایت ابوهریره ﷺ :کتاب الایمان (باب الدین یسرٌ).
۳. رازی، تفسیر کبیر: ۱۱۹/۳.

و احوال بکار می‌رود. اینجا نیز منظور، سؤال از صفات و احوال بقره‌ی مخصوص است.[۱]

قالوا ادع لنا ربک یبیّن لنا مالونها ...(۶۹)

پرسیدند: نوع و سن گاو که مشخص شد، اما رنگش هنوز مشخص نیست. از خداوند بخواه تا برای ما رنگ گاو را هم بیان فرماید. ما از میان رنگهای بسیار زیاد و مختلف نمی‌دانیم کدام رنگ را برای این گاو ترجیح دهیم.

قال انّه یقول انها بقرةٌ صفراء- حضرت موسی علیه‌السلام به بارگاه اله العالمین دعاء کرد و بعد به آنان گفت: خداوند می‌فرماید گاوی باشد زرد رنگ؛ زرد شدید و خالص.

نزد «حسن بصری» رحمه‌الله ، «صفراء» در اینجا به معنی سیاه پررنگ (شدید السواد) است.[۲] اما نزد جمهور این خلاف ظاهر است. اگرچه عرب گاهی «صفره» را به معنی «سواد» می‌گیرد، چنانکه «اسود» را به معنی «اخضر» به کار می‌برد. اما این نوع استعمال‌ها شاذ است. به نظر جمهور در اینجا «صفراء» به معنی اصلی خود یعنی «رنگ زرد» است.[۳]

فاقع لونها- این برای تأکید و شدت زردی در رنگ است. از آنجایی که رنگ زرد از نظر روشنی و غلظت و تیرگی بالغ بر ۲۰ درجه دارد، به آنان امر فرمود که زردی رنگ گاو به شدیدترین درجه باشد. مانند رنگ زعفران. روشن‌تر از آن قبول نیست.

«فاقع» از «فقوع» است. یعنی اشدّ و ابلغ (شدیدترین درجه) و این کلمه‌ای است که برای بیان کمال و تأکید رنگ زرد می‌آورند. چنانکه برای بیان کمالِ رنگ سفید، «ناصع»، برای رنگ سیاه، «مرباء» یا «حالِک» و برای رنگ قرمز، «قانی»[۴] می‌آورند. صفرای فاقع، یعنی زردی شدیداً زرد که در آن هیچ رَنگی دیگر شامل نباشد و گاو سر تا پا بدون استثناء به یک رنگ باشد. این تشدیدی بود که در جواب سؤال

---

۱. روح المعانی: ۱/۲۸۶.

۲. از «حسن» در روایتی دیگر ازو و از «ابن جبیر» مروی است که «صفراء» در اینجا به معنی زرد شاخ و زرد سم است. (تفسیر قرطبی: ۱).۴۵۰/.

۳. همان + روح المعانی: ۱/۲۸۹ + ...

۴. و به نقل قرطبی از ناقلانَ لغت عرب: اسودُ حالك یا حَلَكوك یا حُلكوك یا دَجوجی یا غریب، احمر قانی، ابیض ناصع یا لَهِق یا لِهاق یا یَقِق، اخضر ناضر و اصفر فاقعٌ (تفسیر قرطبی: ۱/ ۴۵۰).

بی‌مورد بنی‌اسرائیل وارد شد.

تسرّ الناظرین- یعنی رنگی که بینندگان را به سرور بکشاند. معنا واضح است. هر رنگ در طبیعت آدمی، اثر خاصی دارد که برای انسان کاملاً محسوس است. مثلاً اگر به رنگ سیاه و خاکستری زیاد نگاه کرده شود، دلتنگی و کدورت احساس می‌شود. نگاه کردن به رنگ سبز، موجب سلامت درون و تقویت روحیه است. خیره شدن به رنگ سفید، فرحت‌آور است. زرد هم از رنگهایی است که نگاه کردن به آن سرور می‌بخشد.[1]

در کنار لفظ «سرور»، دو لفظ دیگر هم وجود دارد: «فرح» و «حبور». این الفاظ اغلب به معنای هم به کار می‌روند. ولیکن فرقی باریک میان آنها وجود دارد.

«سرور» عبارت از خوشی‌ای است که در دل مخفی باشد و در ظاهر اثری از خود بروز نمی‌دهد.

«حبور» یعنی «مایری حبره». در دل آن اندازه خوشی و فرحت وارد می‌شود که آثار آن در چهره و سایر قسمتهای بدن نمایان می‌گردد.

«سرور» و «حبور» اکثراً در خوشی‌های محمود و خوب به کار می‌روند و هر کدام برای بیان درجه‌ای از خوشی است. به عبارت واضح‌تر: اگر خوشی فقط در دل باشد، به آن «سرور» می‌گویند و اگر اثرش در ظاهر نمایان باشد، «حبور» گفته می‌شود.

«فَرَح» به آن خوشی می‌گویند که آدمی را ظاهراً و باطناً بی‌خود سازد. بنابراین کاربرد آن در خوشی‌های دنیوی، بیشتر در موارد مذموم و غیر محمود است و آثار آن هم باطن آدمی و هم ظاهر او را تحت تأثیر منفی قرار می‌دهد. به همین معناست این آیه‌ی قرآن که می‌فرماید: «انّ الله لا یحبّ الفرحین» [قصص: ۷۶].

اما در امور اخروی این نوع خوشی محمود و ستوده است. چنانکه درباره‌ی شهدا آمده است: «... فرحین بما آتاهم الله من فضله ...» [آل عمران: ۱۷۰]. و در جایی دیگر فرموده است: «فبذالک فیلفرحوا ...» [یونس: ۵۸].

---

۱. در این مورد شاه «عبدالعزیز دهلوی» ﷫ این اصطلاح معروف عرب را نقل کرده است: «الحُمرة اجمل و الصفرةُ اشکل و الخضرة انیل و السوداء اهول و البیاض افضل» (تفسیر عزیزی: ۱/۲۸۲).

حکمت انتخاب گاو زرد

حکمت انتخاب رنگ زرد از میان انواع رنگها برای گاو، دو چیز می‌تواند باشد:

۱- گاوی که مرد صالح برای فرزندش به میراث گذاشته بود، دارای همین رنگ بود و خداوند متعال می‌خواست آن مالِ حلال مرد صالح ضایع نشود و به قیمت به فروش برسد. برای این فرمود که گاوی با رنگ زردِ خالص و سیر ذبح نمایند و چنین گاوی فقط همان گاو بود.

۲- رنگ زرد از تمام رنگهای دیگر با معنویات مناسبت بیشتری دارد. رنگ صفات زرد است. رنگ نور خورشید، زرد است. در سلوک و وادی عرفان تجلیات الهی به رنگ زرد متجلیٰ می‌شود و در بهشت زیبایی‌ها بیشتر به رنگ زرد جلوه‌گر می‌شوند و ... .

گفتنی است که حضرت علی ﷺ با استدلال به همین آیه (تَسُر الناظرین) فرموده است، هر کس رنگ زرد خالص می‌بیند، خوب به آن نگاه کند. این باعث می‌شود که غم و حزن دور شود و به جای آن سرور بیاید و نیز فرموده که کفشهایتان را رنگ زرد بزنید و این کار نزد ایشان مستحب بود. فرمود: «من لبس نعلاً اصفر، قلّ همّه»:[۱] *هر کس کفش زرد بپوشد، پریشانی‌اش کم می‌گردد.*

برعکسِ رنگ زرد، رنگ سیاه موجد غم و همّ ثابت شده است. حتی حضرت «ابن زبیر» ﷺ و «یحیی بن ابی کثیر» از استفاده‌ی کفش سیاه منع فرموده‌اند.[۲]

قالوا ادع لنا ربک یبین لنا ماهی ... (۷۰)

بنی‌اسرائیل به این توضیحات هم قانع نشدند و بار دیگر گفتند از خدایت بخواه تا واضح سازد که آن گاو، عامل (بر دوش کشنده‌ی یوغ) باشد یا هنوز کار نکرده باشد و وضع جسمانی آن به لحاظ فربهی و لاغری چگونه باید باشد؟

در اینجا نیز «ماهی؟» سؤال از صفات است به همان توجیه که قبلاً بیان شد.

انّ البقر تشابه علینا- گفتند: چون گاوها انواع مختلفی دارند، گاو موردنظر بر ما

---

۱. روح المعانی: ۲۸۹/۱. از «ابن عباس» ﷺ نیز این توصیه مرویست. (ر.ک: در منثور: ۷۸/۱).
۲. روح: ۲۸۹.

متشبه و نامعلوم افتاده است. باید کاملاً واضح شود که چه رنگی و چه سنی داشته باشد و آیا فربه باشد یا لاغر و آیا عامل باشد یا نه؟

لازم به ذکر است که گاو مذکور در این قصه، برخلاف قول قصه گویان که آن را ماده گفته‌اند، طبق قول صحیح نرَ بوده است. لفظ «بقر» و همچنین «بقرة» اسم جنس است و اطلاق آن بر نر و ماده مساوی است. تای آخر این کلمه، تای جنس است نه تای تأنیث.

قراءات در «انّ البقر تشابه علینا»: این جمله از آیه، طبق قراءت جمهور، همان طور است که نوشته شده است. در قراءتی از «یحیی» و «عکرمه» و حضرت «محمد باقر» علیه‌السلام چنین آمده است: «انّ الباقِرَ تشابه علینا». «حسن بصری» رحمه‌الله چنین خوانده است: «انّ البقر تشابَهُ علینا» (به ضم «ه» به صیغه‌ی مضارع). علامه «زجاج» با تشدید «شینِ» (تشّابَهَ) خوانده است. از حضرت «ابن مسعود» رضی‌الله‌عنه به تشدید «شین» و «یا» به جای «تا» مرویست یعنی: «یشّابه». «اعمش»، «متشابهٌ علینا» خوانده است و در قراءتی دیگر نیز «تشابهت» آمده است.

قال انه یقول انّها بقرة لا ذلولٌ ...- حضرت موسی علیه‌السلام به درگاه خداوند جل جلاله دعا کرد و جواب را چنین به قوم گفت که او تعالی می‌فرماید، گاوی باشد که نه ذلول باشد و نه ... . «ذلول» از «ذلت» است. به حیوان رام شده و کار کننده ذلول می‌گویند. یعنی گاوی باشد که هنوز به کار نیفتاده و با یوغ و خیش و یا با دلوهای چاهها برای کشیدن آب مورد نیاز مزارع آشنا نیست.

مسلّمة لا شیة فیها- همچنین سالم باشد و هیچ لکه رنگی خلاف رنگ خالصش در بدن نداشته باشد.[1] «شیة» طبق تفسیر ابن عباس رضی‌الله‌عنه به معنی عیب است.[2] «شیات» جمع «شیة» است یعنی عیوب. عرب می‌گوید: «فیه شیة» یعنی «فیه عیبٌ»: در آن عیبی هست. در اینجا منظور، اثر داغ بر بدن حیوان است که عادتاً برای معالجه‌ی آنها صورت می‌گیرد یا در اثرَ کار زیاد ایجاد می‌شود.

قالوا الآن جئت بالحق- جئت بالحق یعنی «جئت باظهار الحق». در اینجا «حق» در

---

۱. کشاف: ۱۵۳/۱. ۲. روح المعانی: ۲۹۱/۱.

مقابل «کذب» نیست که معنی چنین باشد: قبلاً (معاذالله) دروغ می‌گفتی و حالا داری راست و حق می‌گویی. بلکه به معنی «حقیقت» است. یعنی قبلاً حقیقت سخنانت به نظر ما روشن نبود اما حالا حقیقت امر الهی را برای ما واضح کردی.

فذبحوها- با شنیدن این همه توضیحات و اضافه شدن قیودات ظریف، آخر الأمر دست از بهانه‌جویی و سؤال برداشتند و مجبور شدند گاوی با همان ویژگیها و مشخصات بیابند و ذبح نمایند و چنین کردند. «فا» جواب یک محذوف است که تقدیر آن چنین می‌شود: «فطلبوا هذه البقرة الجامعة لِلاوصاف السابقة و حصلوها فذبحوها».

و ما کادوا یفعلون- آنان بالأخره گاو را ذبح کردند. اما کار را به جایی رسانده بودند که نزدیک بود این ذبح صورت نگیرد و بعضی از آنان واقعاً هم نمی‌خواستند، گاو ذبح شود. چون می‌دانستند که در نتیجه‌ی این کار، راز قتل برملا می‌شود و برای آنان فضیحت و رسوایی به بار می‌آورد.

سرگذشت گاو بنی‌اسرائیل

چنانکه قبلاً خاطر نشان ساختیم، بقره‌ی بنی‌اسرائیل، یک گاو مخصوص و معین بود که برای خود سرگذشت جالبی داشت. این حیوان از آنِ یک خانواده‌ی فقیر و صالح بود و خداوند متعال آن را برای این خانواده‌ی تنگدست موجب خیر و برکت و گشایش رزق قرار داد. خلاصه‌ی داستان صرف‌نظر از اختلافات قصه‌گویان و راویان به این قرار است:

در بنی‌اسرائیل یک زن و مرد فقیر زندگی می‌کردند که بهره‌ای از مال دنیا نداشتند. آنان فرزندی نداشتند و این أمر آن دو نفر را اندوهگین ساخته بود. اما با این وضع با هم ساخته بودند و با صفا و آرامش می‌زیستند.

روزها گذشت تا اینکه مرد پولی به دست آورد و موفق شد با آن یک گوساله‌ی زرد رنگ و خیلی سالم بخرد و این گوساله تنها دار و ندار دنیای آنان بود و تبعاً خیلی مواظب آن بودند.

در یکی از همین روزها، زن احساس کرد که بچه در شکمش دارد. این امر موجب

خوشحالی آن زوج فقیر گردید و امید آنان را به زندگی دو چندان کرد. گاو برکت آورده بود و همین امر آنان را به گاو خیلی دلبسته ساخت. از آن به بعد، زن و مرد از طرفی مواظب گاو بودند و از طرفی دیگر در انتظار به دنیا آمدن یک مولود که مطمئناً زندگی آنان را شیرین‌تر می‌کرد. اما تقدیر چنین رفته بود که مرد هیچ گاه در این دنیا فرزندش را نبیند. او اجلش فرا رسید و آماده‌ی سفر به آخرت شد. در آخرین لحظات زندگی خطاب به همسرش چنین توصیه کرد: من دارم از این دنیا می‌روم. پس از من، تو به تنهایی قادر نیستی از عهده مواظبت و مراقبت این گوساله برآیی. پس، بعد از من آن را در جنگل رها کن که من آن را به خدا سپرده‌ام. امید دارم از گزند انسانها و حیوانات در امان می‌ماند. تو هم نگران نباش. فرزندم که به دنیا آمد و بزرگ شد، او را در جریان موضوع گاو قرار بده و بگو آن را از جنگل به خانه بیاورد. این گاو از وجه حلال به دست آمده است و مال فرزندم می‌شود.

مرد چشم از جهان فرو بست و زن چنانکه شوهرش وصیت کرده بود، عمل کرد. مدتی بعد یک پسر زایید. قدوم این مولود دنیای ساکت او را با گریه‌ها و خنده‌های معصومانه‌اش شلوغ و پر رونق کرد و او را از تنهایی به در آورد.

مادر فقیر بود. اما سعی می‌کرد هر طور شده بچه‌اش را شاد و سالم نگه دارد تا یادگار خوبی از همسر، عصای پیری و ذخیره‌ی آخرت او گردد. بچه سال به سال بزرگتر می‌شد و دنیا را بهتر درک می‌کرد. تا اینکه به سن رشد رسید و ارشد خانه شد. در همین روزها مادر تصمیم گرفت پسرش را از موضوع گاو مطلع سازد. او را فرا خواند و تمام ماجرا را برایش تعریف کرد و به او گفت برود و گاو را از جنگل بیاورد.

و اما وضع گاو در این مدت طولانی چطور بود؟ در این مدت گوساله تبدیل به گاوی بزرگ، پرگوشت، زرنگ با رنگی بسیار زرد و خیره کننده و یکدست شده بود. و علایم پیری در آن مشهود نبود. به قدرت خداوند ذوالجلال هیچ گزنده‌ای نتوانسته بود به او آسیبی برساند و هنوز جوان و با نشاط می‌نمود. درندگان با دیدن آن، خود فرار می‌کردند و مردم هم قادر نبودند آن را رام سازند و برای خود به خانه ببرند. گاو با همین وضع آزادانه در جنگل زندگی می‌کرد و هیچ کس و هیچ چیز مزاحمش نبود. این در نتیجه‌ی دعای آن مرد و اخلاص و اعتمادش به الله جل جلاله

و همچنین اثر حلت رزق و کسب او بود.

پسر جوان با شنیدن ماجرا بلادرنگ رو به سوی جنگل نهاد. اندکی بعد از جستجو گاو زیبایی مشاهده نمود که چشمها را خیره می‌کرد و دلها را می‌فریفت. گاو با دیدن پسر جوان آهسته و خرامان به طرف او حرکت کرد و با حالتی رام و مأنوس جلو او قرار گرفت. پسر جوان شک نکرد که این همان گاو است که پدرش برایش به ارث گذاشته است. آن را به خانه برد و با مادرش به مواظبت و مراقبت آن پرداخت.

آنان شب گاو را می‌بستند و روزها رها می‌کردند تا آزادانه بچرد و گردش کند. در همین اثنا حادثه‌ی قتل در بنی‌اسرائیل رخ داد و موضوع ذبح بقره به میان آمد. مردم به هر طرف می‌رفتند تا گاوی با شرایط و خصوصیات بیان شده از طرف الله جل جلاله پیدا نمایند. اما چنین گاوی به ندرت یافت می‌شد. آنان داشتند ناامید می‌شدند که خبر یافتند پسر جوانی گاوی با خصوصیات و صفات مورد نظرشان دارد. نزد او رفتند و خواستند گاو را از او بخرند. پسر گفت: صبر کنید تا بروم از مادرم در این مورد سؤال کنم. در بین راه یک نفر -و به طبق بعضی روایات، یک فرشته در شکل انسانی- او را متوجه کرد که گاوش خیلی ارزش پیدا کرده و مواظب باشد آن را به قیمتی نازل نفروشد. پسر جوان به تردد افتاد. چون واقعاً نمی‌دانست چه قیمتی بر گاو بنهد. باز در میان راه یکی دیگر را دید. آن مرد به او گفت که مردم حاضرند چنین گاوی بخرند و در مقابل آن به اندازه‌ی پُری پوستش طلا بپردازند. این سخن جوان را متوجه موقعیت استثنایی نمود. لذا به بنی‌اسرائیل گفت که در مقابل طلاهایی به مقدار پُری پوست این گاو، حاضرم آن را بفروشم. بنی‌اسرائیل چند روز صبر کردند تا شاید آن پسر قیمت گاو را کمتر کند یا گاوی دیگر دستگیرشان شود. اما فایده‌ای نداشت و عاقبت مجبور شوند گاو را با همان قیمت بخرند.[۱]

بدین ترتیب این گاو باعث شد که از طرفی آن خانواده‌ی فقیر به مکنت و ثروت دست یابد و از طرف دیگر بنی‌اسرائیل با خریدن آن تنبیه شوند و از طرف دیگر نیز گره قتل مرموز به وسیله‌ی آن باز شود و حقایق آشکار گردد.

---

۱. این قصه را مفسران هر کدام با اندک اختلاف مفصلاً ذکر کرده‌اند. ر.ک: تفسیر بغوی: ۱/۸۳-۸۲ + الدر المنثور: ۱/۷۷-۷۶ و ۸۰-۷۹ + تفسیر قرطبی: ۱/۴۵۵ + تفسیر عزیزی: ۱/۲۸۵ الی ۲۸۷.

این قصه، کرشمه‌ای از قدرت و حافظیت اله العالمین را برای ما به نمایش می‌گذارد و نیز این مطلب را، اثبات می‌کند کسب حلال و مال مشروع هیچ گاه به هدر نمی‌رود و روزی برای صاحبش مفید و کارساز خواهد بود.

مسائل سلوک و عرفان

قوله تعالی: «انها بقرة صفراء ...» - صوفیه نَفس را هم به گاو تشبیه می‌کنند و مناسبت کامل نفس با گاو بنی‌اسرائیل این است که نور نفس نزد صوفیه در عالمِ کشف به رنگ زرد نمایان می‌گردد همان طور که این گاو هم به رنگ زرد خالص بود.[۱]

وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّرَأْتُمْ فِيهَا وَ اللهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿۷۲﴾

و (یادکنید) آن وقت راکه کشتید شخصی را پس نزاع‌کردید درباره‌ی آن و خدا ظاهرکننده‌ی چیزهایی است‌که شماکتمان می‌کردید

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَالِكَ يُحْيِ اللهُ الْمَوْتَىٰ وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿۷۳﴾

پس گفتیم ما: بزنید بر مرده عضوی از گاو را، چنین زنده می‌گرداند الله مردگان را و نشان می‌دهد به شما آیات خویش را تا شاید تعقل کنید ◎

مفهوم کلی آیه‌ها: الله جل جلاله یهود را به یاد گذشته‌شان می‌اندازد و می‌فرماید یاد کنید آن زمان را که یکی را کشتید و سعی داشتید ناشناخته بمانید. اما خداوند متعال مخفی‌ها را هم می‌داند و حقیقت را آشکار می‌کند. برای این منظور، ما امر کردیم که گاوی ذبح کنند و قسمتی از آن را به مقتول بزنند. چنین شد و مرده زنده گشت. خداوند متعال تذکر می‌دهد که ما چنین مرده‌ها را زنده می‌کنیم. پس در این مورد هیچ شکی نداشته باشید و این نمونه‌ی احیای میت را دلیلی بر حقیقتِ امر و کلید تعقل و تفکر در قدرت لایزال و کامل و بی‌نقص خداوند متعال بدانید.

---

۱. بیان القرآن تهانوی: ۱/۳۹.

ربط و مناسبت

در این آیه‌ها شناعت پنجم یهود بیان شده است. شناعتی که در قالب قتل با انگیزه‌های دنیِ دنیوی صورت می‌گرفت. این آیه‌ها طبق قول جمهور مفسران، آغاز و مبدأ قصه‌ی ذبح بقره است که بنا به حکمت الهی در بیان قصص، در اینجا بدون ترتیب اصلی آمده است. گفتیم که جمهور قصه را -به طور خلاصه- چنین بیان می‌کنند: برخی یک نفر را کشتند. چون موضوع شناسایی و به سزا رسانیدن قاتلان به میان آمد، هر کدام آن را از خود دفع می‌کرد. در این میان خداوند جل‌جلاله امر فرمود که گاوی ذبح کنند تا به طریق معجزه قاتل یا قاتلان کشف شوند و ... . بنابراین، مطلبی که در این آیه بیان شده است، مربوط به شروع داستان است.

تفسیر و تبیین

و اذ قتلتم نفساً و فادّرءتم فیها ... (۷۲)

و اذ قتلتم نفساً- و یاد کنید آن زمان را که کشتید «نفسی» را یا «ذی نفسی» را. یعنی یک شخص را. خطاب به یهود زمان اسلام است، اما این قتل را آبای آنان در زمان حضرت موسی علیه‌السلام مرتکب شده بودند و این مثل خطاب‌های گذشته است که در طول چند رکوع تکرار شده است.

اما اینجا این سؤال پیدا می‌شود: قاتل در این قصه، یک و یا فقط چند نفر از بنی‌اسرائیل بودند، نه همه‌ی آنان. خطاب جمع (و اذ قتلتم) و نسبت کردن قتل به جمیع آنان بر چه مبنایی است؟

جواب ساده است. این نوع خطاب یا به اعتبار محاوره‌ی عرفی است. بدین توضیح که در عرف اگر از یک قوم حتی فقط یک نفر مرتکب کاری بد و یا هم خوب شده باشد، این فعل در کارنامه و سابقه‌ی کلّ قوم درج شده و به همه نسبت داده می‌شود. علاوه بر این، چون بنی‌اسرائیل در نهی از منکر و امر به معروف در این موارد سُستی نشان می‌داد، جا داشت که این فعل زشت به تمام آنان منسوب شود و مضافاً، این دال بر وجود صفات و خصایل زشتی از قبیل حسادت، کینه‌توزی، طمع و حب خونریزی و ... در بنی‌اسرائیل است. همانطور که بسیاری از ملل در تاریخ

گذشته‌ی خویش به صفات خوبی مزّین بودند که برای همیشه به آن شهره هستند یا به خصائل زشتی متصف بودند که هنوز از دامن آنها پاک نمی‌شود و ارثاً در افراد امروزی آن هم دیده می‌شود.

یا اینکه بگوییم، آن قتل در واقع فقط کار یک یا دو نفر مباشر نبود، بلکه یک جمع کثیر به صورت مشوره و فراهم آوردن زمینه‌های قتل، در این کار دست داشتند.

فادّٰرَءتم فیها- (وقتی که آن کس را کشتید و مردم به دنبال قاتل می‌گشتند)، شما هر کدام این کار را از خود دفع می‌کردید و نمی‌خواستید به عنوان قاتل شناسایی شوید.

ریشه‌ی «ادّٰرَءتم» و قراءات آن: «ادّٰرَءتم» در اصل «تدارَءْتم» بوده است و ماده‌اش نیز «درء» به معنی دفع کردن چیزی است. عرب می‌گوید: «دَرَءه»؛ آن را دفع نمود، از خود دور کرد.

بنا به یک قاعده‌ی صرفی در طی یک تعلیل، «ت» و «د» از آنجایی که قریب المخرج بوده‌اند با هم ادغام و یکی شده‌اند و برای این کار «تا» به «دال» بدل شده است و همزه‌ی وصل نیز در ابتدای آن اضافه شده تا ابتداء به سکونِ لازم نیاید و بدین ترتیب، «تدارُءتم»، «ادّٰرءتم» شده است. این قاعده در باب «تفاعل» و «تفعّل» دیده می‌شود.

قراءت جمهور به همین منوال است که نوشته شد و در قرآن خوانده می‌شود. اما «ابوحیوه» آن را به حالت اصلی خود می‌خواند. یعنی: «فتدارَءْتم» بر وزن «تفاعلتم».

مرجع ضمیر «فیها»، یا به نفس برمی‌گردد یا -طبق قول بعضی- به موضوع قتل که آن را یک «تهمت» گفتند. «فیها» یعنی: فی التهمة.

آیا در اینجا «تدارء» به معنی حقیقی خود است که عبارت از هُل دادن همدیگر با دست و زور و قدرت است یا به معنی مجازی که عبارت است از اختلاف و درگیری به صورت نسبت دادن قتل به دیگری و دور کردن آن از خود؟

در اینجا هر دو معنا وفق می‌خورند. اما معتبرتر معنی مجازی است. یعنی وقتی کارِ تحقیق برای پیدا کردن قاتل آغاز شد، آنان با هم به نزاع پرداختند و هر کدام قتل را به دیگری نسبت داد و خود را بری اعلام نمود.

والله مخرجٌ ما کنتم تکتمون- «مخرج» به معنی مُظهر و آشکار کننده است.

می‌فرماید: شما قاتلان می‌خواستید حقیقت را مخفی نگهدارید تا کسی نتواند راز شما را فاش سازد. اما خداوند متعال، اگرچه ستّار العیوب است و عادتاً در این دنیا جرائم را آشکار نمی‌کند، ولی بنا به فضل و مهربانی خویش بر انسانها، این موضوع را آشکار کرد تا اولاً دستتان باز شود و دیگران عبرت کنند و ثانیاً، خونی پایمال نشود و ثالثاً همه یقین نمایند که الله جل‌جلاله دانندهٔ‌ی ظاهر و خفای بندگان است. اما او تعالی این حقیقت مکتوم را طوری برملا ساخت که شأن ستاری او نه تنها مورد سؤال قرار نگرفت بلکه بیشتر ثابت و محکم شد. چون به جای اعلام صریح قاتلان، امر به ذبح بقره فرمود تا در طی این عمل حقیقت خودبه‌خود آشکار گردد.

نزد اهل سنت، این اظهار حقیقت و معرفی عاملان قتل از طرف رب‌العالمین از باب تفضل و لطف الهی بود تا قاتلان به حال خود نمانند و بیشتر گستاخ نشوند و زود به مجازات برسند و از طرفی دیگر، دیگران هم عبرت حاصل نمایند و مخفیانه دست به این کارهای ناشایست نزنند.

ضمایر خطاب در «ما کنتم تکتمون»، یا راجع به همان قاتلان بنی‌اسرائیل در آن موضوع بخصوص است یا همه‌ی انسانها تا اعلامی باشد عبرتناک برای همه‌ی ما در کارهای ظاهر و نهان.

فقلنا اضربوه ببعضها ... (۷۳)

این جمله عطف است بر «فادّرءتم فیها». بنابراین جمله‌ی «والله مخرج ما کنتم تکتمون» یک جمله‌ی معترضه می‌باشد که برای تذکر به میان آورده شده است. حاصل معنا اینکه: شما با هم اختلاف نمودید و ما برای اظهار حقیقت، دستور دادیم بعضی از قسمتهای گاو را به مرده بزنید.

نزد بعضی این جمله در محل حال واقع شده است.

اضربوه- مرجع ضمیر «ه» نزد بعضی «نفس» به تأویل «میت» است. چون لفظ «نفس» مؤنث سماعی است و با تأویل مذکر ضمیر آن را مذکر می‌آورند.

بعضی گفته‌اند، بدون تأویل به خود «نفس» راجع است. چون «نفس» از الفاظی است که در آن مفهوم مؤنث و مذکر هر دو وجود دارند، اگرچه مفهوم تأنیث آن

غالب است. بعضی دیگر گفته‌اند ضمیر راجع به «نفس» به تأویل «شخص» یا «مقتول» می‌باشد. به گفته‌ی بعضی «نفس» لفظاً مؤنث سماعی، اما معناً مذکر است.

گروهی هم به این جانب رفته‌اند که منظور از «نفس»، «ذی نفس» است و ضمیر به همین کلمه راجع است.

<u>ببعضها</u>- یعنی بزنید مرده را به قسمتی از گوشت گاو ذبح شده. ضمیر «ها» به «بقره» برمی‌گردد.

درباره‌ی اینکه کدام عضو گاو را به کدام قسمت بدن میت زدند، اقوال مختلفی نقل شده است که حقیقتاً قابل کنجکاوی و بحث نیستند.[1] اما به هر حال این اختلافی است که نقل شده است. نزد بعضی زبان گاو را به میت زدند. بعضی گفته‌اند که ران را به میت زدند. عده‌ای هم دُم گاو را ذکر کرده‌اند. هر چه باشد، قسمتی از گوشت گاو بود که به میت زده شد.

حال به کجای میت زدند این نیز مختلف‌فیه است. نزد بعضی آن قطعه گوشت را به قبر زدند و مرده به حکم خداوند جل جلاله از قبر بیرون آمد. اما این توجیه ضعیفی است. اکثر تفاسیر دال بر این هستند که به گردن میت زده شد. پس صحیح این است که نه به قبر، بلکه به خود میت زدند.[2] چون الله جل جلاله می‌فرماید: «اضربوه». یعنی: بزنید میت را.

در اثری آمده است: «انّه قام و اوداجه تشخب دماً»:[3] *او به پا خاست، در حالی که جریان خود در رگهایش فشار آورده بود.*

میت زنده شده و پس از اعلام قاتل خویش سر به زمین گذاشت و مرد.

<u>کذالک یحی الله الموتیٰ</u>- در اینجا خداوند جلّ ذکرُه نتیجه‌ی قصه را بیان می‌فرماید که همان اثبات معاد و زندگی پس از مرگ در آخرت است.

لفظ «کذالک» در قرآن کریم به استقصای نحویان به سه معنا به کار رفته است:

۱- برای تشبیه. مانند همین آیه.

---

۱. ابن کثیر و آلوسی تصریح کرده‌اند که این تعیین فایده‌ای ندارد و مبتنی بر نقل صحیحی هم نیست.

۲. ر.ک: روح المعانی: ۲۹۴/۱.

۳. به تخریج ابن ابی حاتم از «ابن عباس» رضی الله عنهما (تفسیر ابن کثیر: ۱۱۲/۱).

۲ـ برای بیان کمال یک چیز. «وکذالک جعلناکم امّة و سطاً» [بقره: ۱۴۳].
۳ـ برای بیان تعلیل: مانند: «وکذالک حقّت کلمة ربک ...» [مؤمن: ٦].

در اینجا «کذالک» برای تشبیه است. کاف تشبیه در «کذلک» صفت یک مصدر محذوف و منصوب است که آن محذوف به ذریعه‌ی «یحی الله الموتیٰ» نصب یافته است. تقدیر آیه چنین می‌شود: «مثل احیاء ذالک القتیل یحی الله الموتیٰ». و یا می‌توان چنین مقدّر پنداشت: «فضربوه فیحی کذلک یحی الله الموتی».

و یریکم آیاته لعلکم تعقلون- عطف بر ما قبل است. منظور از «آیات» نشانه‌های قدرت بی‌مثال او تعالی می‌باشد. یعنی این معجزه را ظاهر نمود تا قدرت او تعالی را با چشمان سَر ببینید و به حیات پس از موت (معاد) یقین پیدا نمایید تا شاید که عقلتان را به کار بندید و او را بشناسید و در خفا دست به مکر و حیله و خیانت نزنید.

در اینجا قصه‌ی ذبح بقره با تمام جزئیات و حکمت‌های خود به پایان می‌رسد و بعد، مواردی دیگر از قساوت قلبی یهود را بیان می‌فرماید تا هر چه بیشتر حقیقت تاریخی و اخلاقی آنان برای مردم بالأخص پیروان قرآن روشن شود.

علوم و معارف

ماجرای ذبح بقره، حاوی نکات آموزنده، مطالب قابل تأمل، مسائل و علوم زیادی است که با این موارد مهم نظر علماء و فقهاء را به خود منعطف ساخته و از جهات متعددی نیز مورد استدلال قرار گرفته است.

▣ درسهایی که قصه‌ی ذبح بقره به ما می آموزد

۱ـ چون انسان به دنبال هدفی مهم و مبارک می‌افتدَ یا در راه رسیدن به آن دچار مشکل و مانع می‌شود، بهترین چاره این است که در راه خداوند ذوالجلال صدقه و خیرات نماید. دیدیم که تا گاو ذبح نشد، راز قتل همچنان برای بنی‌اسرائیل مخفی و مستور ماند. صدقه دافع بلاها و مشکلات است. بسیاری از عرفا برای حل معضلات معارف عرفانی خویش دست به صدقه و خیرات زده‌اند و خداوند متعال مشکل آنان را حل کرده است.

۲ـ امتثال اوامر الهی بالفور و بدون کنجکاوی، موجب سهولت می‌شود و برعکس سخت‌گیری و سبک و سنگین کردن فرمان شریعت، موجب تشدید در اعمال شرعی می‌شود و انسان را به سرگردانی و مشکل دو چندان گرفتار می‌کند.

به همین ترتیب آنکه می‌خواهد عبادت کند، اول بر خود آسان گیرد و به تدریج خود را آماده نماید. سخت‌گیری در عبادت و سایر معاملات شرعی سختی‌هایی به وجود می‌آورد که برای شخص اصلاً قابل پیش‌بینی نیست.

روی همین نکته، حافظ شیرازی فرموده است:

گفت آسان‌گیر بر خود کارها کـز روی طـبع   سخت می‌گیرد جهان بر مردمان سخت کوش

۳ـ بر هر کس که متکفل یتیم و اموال اوست، رعایت حال و محافظت از اموال او بر وی لازم است. کاری کند که اموالش به جای ضایع شدن، رو به ترقی و ازدیاد نهد. با او مهربانی کند و مانند فرزندان خود در تربیت او و حفظ اموالش بکوشد.

دیگران هم نباید چشم به مال او بدوزند. از کودکی و ضعف او سوءاستفاده نکنند و دارایی‌اش را با حیله‌های مختلف به غارت نبرند.

۴ـ هیچ شکی در این نیست که اعتماد و توکل به خداوند متعال و سپردن مال و امر آبرو و جان خویش به رب العالمین، متضمن بهترین حفاظت‌ها از جـانب او تـعالی است.

۵ـ وقتی انسان چیزی به کسی می‌دهد یا در راه خداوند متعال صدقه می‌کند، آن چیز را باید از بهترین نوع و جنس انتخاب کند. دیدیم که به بنی‌اسرائیل امر شد بهترین گاو را که قیمتش فوق‌العاده زیاد بود، ذبح کنند.

امر الهی در قرآن که می‌فرماید: «و لا تیمّموا الخبیث منه تنفقون» [بقره: ۲۶۷] : و قـصد مکنید برای نفقه کردن از اموال خودتان آنچه که پست‌تر است. و: «لن تنالوا البرّ حتی تـنفقوا مـمّا تحبون» [آل عمران: ۹۲] : به نیکی واقعی و کامل نمی‌رسید تا آن گاه که از محبوب‌ترین چیز خود، انفاق کنید.

به همین مورد تصریح دارند.

۶ـ ثابت شد که در بسیاری از اوامر الهی، عقل انسان ره به جایی نمی‌برد و انسان باید تعبداً آنها را بپذیرد. اصولاً درک عقلی نسبت به مسائل شرع، معیار اساسی نیست. درک عقل تنها هنگامی ارزش پیدا می‌کند و معتبر می‌شود که موافق قانون و فرمان

شرع از آب در آید و گرنه، هیچ اعتباری نخواهد داشت. چه، عقل انسانی نارس و بسیار محدود است. آنچه خداوند علیم و حکیم و خبیر می‌داند، فراتر از قلمرو عقل است.

درست مثل امر به ذبح گاو برای پیدا کردن قاتلان که ظاهراً هیچ ربطی با هم نداشتند. اما پشت پرده چیزهایی بود که انسان از مشاهده و درک آنها عاجز بود و فقط خداوند متعال می‌دانست که چگونه ذبح گاو موجب تشخیص قاتلان می‌گردد.

◻ طریق شرعی ذبح گاو

نزد بسیاری از علما برای کشتن شرعی گاو، نحر و ذبح هر دو جایز است. از جمله‌ی قائلان این قول قتاده و زهری هستند. «عطاء» قائل بود که گاو مثل شتر باید نحر شود. اما امام «حسن بصری» ﷺ با استدلال به این آیه قائل است که اصل در کشتن گاو، ذبح است و نحر مخصوص شتر است.[1] ایشان در همین مسئله با حضرت «عطاء» ﷺ سخنانی داشتند که در آخر حضرت «حسن» ﷺ غالب آمدند.[2]

ناگفته نماند که بحث از طریق اصلی کشتن است. ورنه اگر یکی برعکس، گاو را نحر و شتر را ذبح کند، باز هم جایز است. اما این فعل مکروه است.

◻ مؤثر حقیقی فقط الله جل جلاله است

از این واقعه ثابت شد که مؤثر حقیقی در اشیاء، ذات وحده لاشریک له است و اسباب مجازی واسطه‌ها و بهانه‌هایی به حکم سنت و فطرت الهی، بیش نیستند. ورنه، گوشت مرده که هیچ أثری از حیات در خود ندارد، چطور می‌تواند باعث شود تأثیر حیات در مرده‌ای ایجاد نماید. بنابر همین نکته بود که خداوند متعال فرمود، گوشت گاو مرده را به میت بزنید. چون اگر یک حیوان زنده یا گوشت تازه‌ی آن ـ که به

---

۱. تفسیر کبیر: ۱۲۲/۳. بکربن علاء نیز با استدلال به این آیه (فذبحوها) سنت در گاو را ذبح گفته است. (الاکلیل ۱٦:...).

۲. «حسن» می‌فرماید: به عنوان دلیل این آیه (فذبحوها و ماکادوا یفعلون) را بر او خواندم، گفت: بنابراین ذبح و نحر مساوی هستند. (همان).

عقیده‌ی بسیاری از پزشکان مدتی بعد از مرگ حیوان هم آثار حیات را در خود حفظ می‌کند - به میت زده می‌شد، شاید این احتمال در بعضی از افکار پیدا می‌شد که آن گوشت أثر حیات داشت و همان أثر به میت حیات بخشید.

این دلیل بر این است که مؤثرَ حقیقی در ایجاد تمام اشیا و خواص و أثر آنها، مسبب الاسباب (خداوند متعال) است و مؤثرات در ذات خود چنین تأثیری ندارند.

▣ آیا عمل بر شرایع پیشین بر ما لازم است؟

در قصه خواندیم که قاتل از میراث مقتول که از بستگان خود او بود، محروم ماند. در اسلام نیز چنین است.[1] حال این سؤال پیدا می‌شود که آیا شرایع پیامبران گذشته -کلاً- بر مسلمانان هم واجب‌العمل است؟ در این مورد به طور کلی پنج قول نقل شده است.[2]

مذهب احناف و مالکیه در این میان بدین تفصیل است: حکم مسایل و شرایع و ادیان پیش از اسلام بر مسلمانان نیز ثابت و باقی است، اما به یکی از این سه شرط: ۱- آن حکم (حکم یکی از شرایع آسمانی پیشین) در قرآن ذکر شده و مورد ردّ و نسخ قرار نگرفته باشد. ۲- به صراحت از آن حضرت ﷺ ثابت باشد که فلان حکم که در شریعت فلان پیامبر بوده است، در اسلام نیز جاری و باقی است. ۳- آن حضرت ﷺ حکمی از شرایع قبلی نقل فرماید و بر آن سکوت نماید. (این سکوت دلیل بر بقای آن حکم خواهد بود، چون بیان نکردن، دلیل بر وجود است و این همان تقریر است).

قاعده‌ی کلی در این مورد، این است که اگر در قرآن و حدیث مطلبی از امم پیشین نقل شده باشد که حاوی سرگذشت خوب یا بد آنها باشد، این نقل برای عبرت و پندپذیری ماست و دلیل بر ثبوت حکم مسئله‌ای نیست و اگر شرایع و مسائل بیان شده باشند، در این صورت بر ما هم اقتدای آن مسائل و احکام لازم است.

مثلاً حضرت ابن عباس رضی الله عنهما حکم سجده‌ی تلاوت را که بر حضرت داود علیه السلام واجب بود، بیان فرمود. یکی پرسید: این حکم برای حضرت داود علیه السلام بوده است.

---

۱. ر.ک: تفسر قرطبی: ۴۵٦/۱ + احکام القرآن (جصّاص): ۱/ ۳٦ الی ۳۸.

۲. این پنج قول را در احکام القرآن ابن العربی (۱/ ۲۴-۲۳) ببینید.

چرا بر ما هم لازم شده است؟ فرمود: چون پیامبر ما هم مأمور است در این گونه مسائل از انبیای قبلی پیروی کند. آنجا که خداوند جل‌جلاله خطاب به ایشان می‌فرماید: «فبهدهم اقتده» [انعام: ۹۰] از سنت و شریعت آنان پیروی کن پس بر ما هم ضروری است که اقتدای آنان نماییم.

علامه «ابن الجوینی» عقیده داشت که شرایع انبیای گذشته در هیچ صورت برای ما شریعت قلمداد نمی‌شود. اما قول جمهور همان است که نقل شد.[۱]

◻ حکم گواهی مقتول از دیدگاه فقها

پیش می‌آید که چون شخصی تا سر حد مرگ مضروب شود، قبل از اینکه بمیرد، درباره‌ی قاتلان و اسباب مضروبیت خویش حقایقی را برملا می‌سازد.

حال در اینکه اگر مقتول قبل از مرگش گفت: «دمی عند فلان»: خون من نزد فلانی است (قاتل من فلان کس است)، آیا این شهادت او در قضاوت قاضی و اجرای حکم قضایی بر نامبرده‌ی مقتول، قابل عمل است یا خیر، فقهاء اختلاف نظر دارند.

نزد امام «مالک» رحمه‌الله، این سخن مقتول کاملاً معتبر است و قاضی می‌تواند نامبرده‌ی مقتول را قسم بدهد که آیا قاتل نیست. اگر حاضر نشد قسم بخورد، آن وقت می‌تواند با استناد به شهادت مقتول بر او حکم به پرداخت دیت (خونبها) دهد یا قصاص را جاری سازد. چنانکه در شریعت حضرت موسی علیه‌السلام سخن مقتول زنده شده، معتبر شد و به حکم شهادت او، قاتلان به مجازات رسیدند.[۲]

نزد حنفیه حکم چنین نیست. چون ضربه‌های کشنده‌ای که بر مقتول وارد آمده است، احتمالاً به مشاعر و حواس او نیز آسیب رسانده و ممکن است آن طور نباشد که او می‌گوید. اگر هم واقعاً سخنش صحیح باشد، باز هم به علت وجود این احتمال، نمی‌توان سخن او را به عنوان شهادت یا اعتراف در قضاوت معتبر پنداشت.

اعتبار دادن به شهادت مقتول فقط در صورت وجود پیامبر، صحیح است آن هم در دو مورد: یکی اینکه خود پیامبر از او سؤال نماید و او قاتلش را نام ببرد و بعد

---

۱. ر.ک: احکام القرآن (ابن العربی): ۱/۳۴-۳۳ + احکام القرآن (تهانوی): ۱/۳۰.

۲. احکام القرآن (ابن العربی): ۱/۲۵-۲۴.

پیامبر حکم به اجرای حکم بدهد. چون در این صورت به یقین پیامبر به وحی متقین شده است که قاتل همان کس است. سخن قتیل به تنهایی موجب حکم بر نامبرده‌ی او نیست. مانند ماجرای دخترک مسلمانی که در زمان رسول‌الله ﷺ توسط یک نفر یهودی بر سرش ضربه‌ی کشنده‌ی سنگ خورده بود. او هنوز زنده بود که نزد آن حضرت علیه‌السلام آورده شد. اسامی افراد مشکوک را تک به تک برایش نام گرفتند و چون اسم قاتلش را شنید، سرش را به علامت تأیید تکان داد. آن حضرت علیه‌السلام دستور داد آن فرد را قصاص نمایند.[1]

دوم اینکه آن مقتول توسط پیامبر (به حکم الهی) زنده شود و درباره‌ی قاتلش به سخن درآید. مانند مقتول بنی‌اسرائیل که به معجزه زنده شد و قاتلانش را معرفی نمود.

در این دو صورت سخن مقتول معتبر است و وجه اعتبار آن نیز قول رسول که خود مبتنی بر وحی است می‌باشد. بنابراین بعد از پیامبر، در هیچ زمان سخن مقتول معتبر نیست، ولو اینکه بعد از مرگ به قدرت خداوند متعال زنده شود و حرف بزنند.[2]

تعیین حیوان با توصیف آن

در قصه‌ی ذبح بقره، سخن از سؤال درباره‌ی گاو با پرسیدن از اوصاف آن بود. در مباحث فقهی، مسئله‌ای هست بدین طرح که آیا حیوان به بیان صفات، مشخص و معین می‌شود یا خیر؟ مثلاً کسی در بیان مهریه‌ی همسرش گفت: من به زنم دو گوسفند را که چنین و چنان هستند، مهر می‌دهم. در این صورت، آیا گوسفندان مشخص می‌شوند و او باید همان نوع حیوانات را با همان صفاتی که برشمرده است، به همسرش مهر بدهد؟

نزد احناف این توصیف، حیوانات مذکور را مشخص و معین نمی‌کند. بنابراین بر او لازم نیست که حتماً باید همان حیوانات را با همان صفات و مشخصات به عنوان

---

۱. متفق علیه، به روایت أنس رضی‌الله‌عنه :کتاب القصاص. فقها نوشته‌اند که در این مود نیز اکتفاء فقط به شهادت دخترک مقتول نبود، بلکه یهودی به این قتل اعتراف نمود و اقرار، مجوز اجرای قصاص او شد. (ر.ک: احکام القرآن تهانوی ۱ (قسمت اول) /۳۱).

۲. احکام القرآن (تهانوی): ۱ (قسمت اول) /۳۱.

مهر به زن بدهد. بلکه می‌تواند حتی به جای خود گوسفندان، قیمت آنها را بپردازد.

اصولاً نزد حنفیه حیوان در بیع، نکاح (برای مهر)، هدیه، نذر و ... با توصیف، تعیین و مشخص نمی‌شود و این معین شدن تنها در صورتی است که آن حیوان (یا حیوانات) مشارالیه شوند. یعنی هنگام نام گرفتن حاضر باشند و مرد با اشاره به طرف آنها بگوید که من این حیوانات را به همسرم مهر می‌دهم. آن وقت بر او لازم است که همین حیوانات را بپردازد. علت این است که وصف و حُلیه یک بیان کلی است و بیان کلی محتمل معانی زیاد است و بنابراین، بدون اشاره مشخص نمی‌شود.

البته اگر این توصیف از جانب پروردگار باشد، آن وقت، رعایت آن اوصاف فرض است و این مسئله‌ای جداگانه است. مانند توصیف گاو بنی‌اسرائیل در قصه‌ای که بیان شد و بنی‌اسرائیل مجبور بودند برای ذبح دقیقاً همان نوع گاو را انتخاب کنند.[1]

◻ استدلال امام «کرخی» رحمه‌الله از آیه

امام «کرخی» رحمه‌الله از فقهای برجسته و صاحب‌نظر احناف با استشهاد از این آیات گفته است که امر مطلق (عاری از بیان وقت)، محمول علی‌الفور است. یعنی چون امری از جانب رب‌العالمین یا پیامبر ﷺ وارد شود و غیر موقت باشد، فوراً باید به امتثال آن مشغول شد و این واجب است. به طوری که تأخیر در آن موجب گناه خواهد شد. مانند امر الهی مبنی بر ذبح گاو که در اول مطلق بود و چون بنی‌اسرائیل شروع به بهانه‌جویی و سؤال بی‌مورد کردند، حکم بر آنان شدیدتر شد و این تشدید در واقع سزای تأخیر در امتثال امر خداوند متعال بود.

اما جمهور علما عقیده دارند که امر اگر قرینه‌ای برای فوریت داشته باشد، دلالت بر فور می‌کند و چنانچه عاری از قرینه‌ی فور طلب باشد، دلالت بر تراخی می‌کند هر چندکه مطلق باشد.[2]

---

۱. نزد مالکیه این وصف حیوان را حصر و تعیین می‌کند (احکام القرآن ابن العربی: ۲۶/۱). «جلال الدین سیوطی» که شافعی المذهب است نیز با استدلال به آیه‌ی مورد بحث، این تعیین و حصر را ثابت کرده است (الاکلیل فی استنباط التنزیل: ۱۷) + تفسیر قرطبی: ۴۵۳/۱. علامه «ظفر احمد عثمانی» رحمه‌الله از طرف احناف شافیاً به این استدلال جواب گفته است (ر.ک: احکام القرآن تهانوی: ۱/۳۲-۳۱).

۲. ر.ک: احکام القرآن تهانوی: ۱ (قسمت اول) /۳۲.

«المطلقُ یجری علی اطلاقه» و «موجَب الامر عند الاطلاق وجوبٌ»

دانشمندان اصول و فقهای احناف از همین آیات استدلال می‌کنند بر اینکه «مطلق همیشه بر اطلاق خویش است و مقید بر تقیید خویش». چون در وهله‌ی که بنی‌اسرائیل حکم مطلق ذبح بقره را دریافت کردند، برایشان جایز بود هر نوع گاوی را که انتخاب می‌کردند، ذبح کنند و وقتی هم که بقره مقید به صفاتی مخصوص شد، نمی‌توانستند به دلخواه خویش گاوی ذبح نمایند و مجبور شدند آن صفات را ملاحظه نمایند.

همچنین استدلال شده است به اینکه موجب امر، عندالاطلاق، وجوب است. یعنی اگر امر هیچ گونه قرینه‌ای که دال بر استحباب و تخییر و ... باشد، به همراه نداشته باشد، از آن وجوب استنباط می‌شود. مانند امر به ذبح بقره که مطلق بود و بر بنی‌اسرائیل واجب.[1]

آیا نسخ قبل از عمل جایز است؟

این هم یکی مباحث اصولی مهم است که قبل از اینکه حکمی مورد عمل قرار گیرد، آیا امکان نسخ دارد و اصولاً نسخ قبل‌العمل جایز است یا خیر؟

جمهور علما این سخن را قبول ندارند که حکمی قبل از اینکه معمول گردد، منسوخ شود. مگر در صورتی که مخاطبان قدرت عمل بر آن را داشته باشند. توضیح آنکه، اگر امر چنان بود که مخاطبان می‌توانند بر آن عمل نمایند، نسخ آن قبل از عمل هم درست است، اما در غیر این صورت، نه. مانند امر خداوند متعال به بنی‌اسرائیل برای ذبح گاو. ظاهر است که آنان قادر بودند آن گاو را پیدا کنند و ذبح نمایند. امّا قبل از اینکه به این عمل دست زنند، به سبب سؤال بی‌موردشان موجب نسخ آن در چند مرتبه شدند.

نزد برخی قبل از حصول تمکن و قدرت بر عمل نیز نسخ درست است.[2] مانند امر الهی در شب معراج به آن حضرت ﷺ که امت تو شبانه‌روز باید پنجاه بار نماز

---

۱. همان + احکام القرآن (حصاص): ۳۴/۱.

۲. احکام القرآن جصاص: ۱/۳۵-۳۴.

بخوانند و باز نسخ و تقلیل آن به پنج نماز، بدون اینکه مورد عمل قرار گیرد یا حتی تمکن و قدرت بر این عمل وجود داشته باشد.

اما چنانکه علامه «کشمیری» رحمه‌الله فرموده است، آن از قبیل نسخ نبوده است. بلکه امر اول برای آماده ساختن بندگان جهت پذیرش پنج نماز در شبانه‌روز بوده و از قبیل «القاء المراد تدریجاً او بعد دفعاتٍ» می‌باشد. بنابراین سخن معتبر، سخن جمهور است.

◘ یک مسئله

از این آیات ثابت شد که هرگاه امر گویای عمل بر چیزی مجهول‌الصفة بود، مأمور اختیار دارد به هر کیف که می‌خواهد، بر آن عمل کند. امر به ذبح گاو، امر به ذبح یک حیوان مجهول‌الصفة بود. بنابراین بنی‌اسرائیل در مرتبه‌ی اول اختیار داشتند، هر نوع گاوی که پیدا می‌کردند، ذبح نمایند.[1]

◘ آیا قاتل از مقتول میراث می‌برد؟

مسئله در صورتی شکل می‌گیرد که قاتل یکی از نزدیکان خویش را کشته باشد؛ کسی را که شرعاً در صورت موت عادی او یا قاتل نبودن خودش، از وی میراث می‌برد. حکم مسئله اجمالاً بدین قرار است:

اگر قتل به عمد یا شبه عمد صورت گرفته است، به اتفاق ائمه قاتل از میراث محروم می‌ماند، مگر در صورتی که به حق او را کشته باشد، مثلاً او را قصاص کرده باشد. اگر قتل به خطا صورت گرفته باشد، در این صورت نیز نزد امام ابوحنفیه، امام محمد، امام ابو یوسف، ثوری و زفر رحمهم‌الله، قاتِل اگر میت را به ناحق کشته باشد،[2] از میراثش محروم می‌شود و اگر به حق کشته باشد، از او ارث می‌برد. این مذهب از حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عباس رضی‌الله‌عنهم و سعید بن مسیّب رحمه‌الله مرویست. پس نزد این حضرات مساوی است که قتل به عمد باشد یا

---

۱. احکام القرآن جصاص: ۳۴/۱.

۲. یعنی مقتول کسی است که در شریعت واجب القتل نیست.

خطاء، در هر صورت -چنانچه مقتول را به حق کشته باشد- میراث می‌برد.

امام مالک ﷺ می‌فرماید اگر قتلِ خطا بوده است، قاتل از مقتول میراث می‌برد، اما فقط از مال او، نه از دیّت. این قول از حضرت حسن بصری، مجاهد، اوزاعی و زهری رحمهم‌الله مرویست.[1]

● با این تفصیل - با توجه به حکمت‌ها، مسائل مستنبطه و درسهای آموزنده و بسیاری از نکات و لطایف این قصه - روشن می‌شود که چرا قصه‌ی بقره در این سوره نقش محوری دارد و چرا سوره به نام «بقره» موسوم شده است.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذَالِکَ فَهِیَ کَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً وَ اِنَّ
سپس سخت شد دلهایتان بعد از آن؛ پس آنها در سختی مانند سنگ هستند یا شدیدتر از آن، چون بدون تردید

مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا یَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهٰرُ وَ اِنَّ مِنْهَا لَمَا یَشَّقَّقُ فَیَخْرُجُ مِنْهُ
از سنگها، بعضی هست که از آنها روان می‌شود نهرها، و بعضی هست که شکاف برمی‌دارد و خارج می‌گردد از آن

الْمَآءُ وَ اِنَّ مِنْهَا لَمَا یَهْبِطُ مِنْ خَشْیَةِ اللهِ وَ مَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ﴿٧٤﴾
آب، و بعضی سنگهایی است که فرو می‌افتد از ترسِ خداوند و نیست خداوند بی‌خبر از کارهایی که شما می‌کنید ●

مفهوم کلی آیه: بنی‌اسرائیل پس از این واقعات که در تمام آنها تمرّد و بهانه‌جویی خود را به نمایش گذاشتند، دلشان به قساوت افتاد. آن طور که مانند سنگ و بلکه شدیدتر از سنگ، سخت گردید. چون سنگ هم گاهی می‌ترکد و از آن آب جاری می‌گردد. اما این مردم در قساوت قلبی از سنگهای سخت هم شدیدتر شدند.

ربط و مناسبت

قبلاً بیان نعمتهای خداوند متعال بر بنی‌اسرائیل در عین ارتکاب بدی‌ها بود. در اینجا به طور تعجب قساوت قلوب آنان را بیان می‌فرماید. چون قاعدتاً و طبعاً انسان

---

۱. ر.ک: احکام القرآن جصاص: ۳٦/۱ به بعد + احکام القرآن تهانوی: ۳۳/۱ به بعد.

با مشاهده‌ی نعمت‌ها و جلوه‌های عجیب قدرت خداوند متعال رو به سوی او می‌آورد و از بدی‌ها و نافرمانی دست می‌کشد. در این قصه‌هایی که بیان شد، به خوبی روشن شد که بنی‌اسرائیل به انحای مختلف مورد لطف و احسان الله جل جلاله قرار گرفته بود، ولی - این هم روشن شد که - آنان به جای این که از این واقعات، نعمت‌ها، معجزات و امدادهای غیبی در جهت پرورش ایمان و خلوص خود استفاده کنند تا دلهایشان نرم شود و در برابر فرموده‌های الهی و دستورات انبیاء خاضعانه تسلیم شوند، برعکس بر عناد و کجروی و حیله‌جویی‌هایشان افزوده شد و رفتارهایی از خود بروز دادند که مستحق گمراهی و ذلت و مسکنت همیشگی شدند. حتی در همین واقعه‌ی اخیر، چنان که در بعضی روایات آمده است، وقتی مقتول قاتلش را معرفی کرد، قاتل این موضوع را انکار نمود و قسم یاد کرد که او این کار را نکرده است.[1]

خلاصه‌ی کلام، این تمرّدها و کج‌روی‌های بنی‌اسرائیل باعث شد که قلوبشان سخت و پرده‌های سیاه قساوت دور تا دور آن پیچیده شود. در این آیه بیان همین قساوت قلبی بنی‌اسرائیل است که نتیجه‌ی ادامه‌ی جاهلانه‌ی آنان بر اخلاق و رفتار نابخردانه در مقابل دستورات و احکام الهی و معجزات و ... است.

ضمناً از این مطلب به این نکته‌ی مهم هم می‌توان دست یافت که کنجکاوی و چون و چرا کردن و تأمل در اجرای اوامر خداوند جل جلاله و اوامر انبیاء علیهم‌السلام موجب قساوت و سختی قلب می‌گردد و برعکس، اجرای فوری احکام و اوامر شرعی دل را نرم کرده و ایمان را ازدیاد می‌بخشد. به همین خاطر مؤمنان واقعی تسلیم شدگان بی‌اختیار دین هستند و هیچگاه در برابر قوانین و احکام دینی، در صدد سؤال و حکمت طلبی بر نمی‌آیند.

تفسیر و تبیین

ثم قست قلوبکم من ذالک ... (۷۴)

ثم قَسَت- کلمه‌ی «ثمّ» در قرآن به استقصای نحویان به این سه معنا به کار رفته است:

---

۱. اثر ابن عباس (تفسیر قرطبی: ۴۶۳/۱ و تفسیر ابن کثیر: ۱۱۳/۱).

۱- برای استبعاد: یعنی در این صورت «ثمّ» به محال بودن وقوع یا وجود ما بعد خود به دلیل وجود ما قبل دلالت می‌کند. به این «ثمّ»، «ثمّ استبعادیه» می‌گویند. مانند همین آیه که در آن «ثمّ» به سبب وجود ما قبل، به بعید بودن ما بعد خود دلالت می‌کند. یعنی ظاهراً دیگر محال بود که با این معجزاتی که بنی‌اسرائیل مشاهده کرده بودند، قلوبشان سخت شود، اما چنین شد.

۲- برای تراخی رتبی: عبارت از آن «ثمّ» است که به ترتیب ما قبل و ما بعد خود در خارج و واقعیت دلالت می‌کند. مثلاً می‌فرماید: «ثمّ استویٰ الی السماء ...» یعنی اول زمین را آفرید و بعد از آن متوجه‌ی آفرینش آسمان شد. در اینجا «ثمّ» بیانگر ترتیب در آفرینش زمین و آسمان است.

۳- برای تراخی در ذکر: در این صورت «ثمّ» گویای ترتیب در خارج نیست. بلکه از آن فقط ترتیب بیانی ثابت می‌گردد اگرچه ممکن است ما بعد «ثم» در خارج مقدم باشد.

مختار و راجح در این آیه، «ثمّ استبعادیه» است.

«قَست» از «قساوت» است به معنی خشک و سفت و سخت شدن چیزی. اطلاق آن به چیزهایی که حقیقاً سختی نمی‌پذیرند، مانند قلب و ... مجازاً است. در «قست» استعاره، تبعیه یا تمثیله است.

قلوبکم من بعد ذلک- مرجع ضمیر «قلوبکم» طبق تفسیر «ابو عالیه» و «قتاده» تمام بنی‌اسرائیل است. اما حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما می‌فرماید که فقط وارثان و در واقع قاتلان مقتول می‌باشند که از کارشان عبرت نکردند و شهادت مقتول زنده شده را انکار نمودند.[1]

مشارالیه «ذالک» نزد اکثر مفسران، احیای قتیل است که در ضمن آیات مفهوم گردید. یعنی از ماجرای زنده شدن مقتول که عبرت نکردید، قلوبتان سخت گردید. بعضی گفته‌اند که «ذلک» مشیر به تمام موارد قبلی از معجزات و واقعات و مسخ و ... می‌باشد. یعنی بعد از تمام این واقعات که در دل بنی‌اسرائیل اثر نگذاشت، قلوبشان به

---

۱. تفسیر قرطبی: ۴۶۳/۱.

قساوت افتاد؛ به توضیحی که در وجه ارتباط این آیه با گذشته ذکر نمودیم.

اما صحیح‌تر از میان این دو توجیه، توجیه اول است چرا که هدف واقعه عبرت‌آموزی همه بنی‌اسرائیل بود نه تنها وارثان.

فهی کالحجارة- ضمیر «هی» راجع به طرف «قلوب» است. یعنی: «فهی (القلوب) کائنة کالحجارة او اشدّ قسوة»: با این قساوت، قلوب آنان مانند سنگ و حتی شدیدتر از آن، سخت شده است.

او اشدّ قسوة- ... یا قساوتی شدیدتر از سنگ (مانند آهن و فولاد). در اینجا یک سؤال پیدا می‌شود: حرف «أَو» برای شک و تردید در مورد یک چیز می‌آید و از کسی صادر می‌گردد که درباره‌ی آن چیز علم یقینی و قطعی ندارد. در علم الهی هیچ شک و ریبی درباره‌ی حقایق اشیاء نیست. بنابراین باید به جزم و یقین یا «کالحجارة» می‌فرمود یا «اشدّ قسوة». چرا توضیح حالت قلوب بنی‌اسرائیل را به شک در میان دو وصف آورد؟

در این مورد جواب‌های مختلفی داده شده است که اصل همه‌ی آنها در واقع ترجیح یکی از معانی و کاربردهای کلمه‌ی «أو» است:

۱- بعضی گفته‌اند که «أو» در اینجا معنای «تخییر» را افاده می‌کند. یعنی قلوب بنی‌اسرائیل چنان به قسوت افتاد که شما اختیار دارید آن را در سختی به سنگ تشبیه نمایید یا به چیزی سخت‌تر از آن مثل آهن یا فولاد.

۲- برخی گفته‌اند: این «أو» به معنی «و» است. یعنی قلوب بنی‌اسرائیل مانند سنگ و شدیدتر از آن سخت شد.

۳- بعضی‌ها گفته‌اند: «أو» در اینجا به معنی شک است، اما به نسبت علم انسانها. یعنی شما انسانها قلوب آنان را در سختی مانند سنگ تَصور می‌کنید یا شَدیدتر از آن.

۴- بعضی دیگر گفته‌اند: به معنی «بل» است. یعنی قلوب آنان در قساوت مانند سنگ و بلکه شدیدتر از آن سخت شد.

۵- عده‌ای آن را به معنای اباحت گرفته‌اند. یعنی جایز است که قلوب آنان را در

سختی و قُساوت مانند سنگ بدانید یا سخت‌تر از آن.[۱]

۶ـ گروهی جواب داده‌اند که برای ابهام آمده است. یعنی حال قلوب آنان در قساوت مبهم است و مشابهی ندارد. مانند سنگ یا شدیدتر و سخت‌تر از آن فقط این قدر بدانید که خیلی قساوت و سختی دارد.

۷ـ گروهی آن را برای تنویع گفته‌اند و اندلسی همین را ترجیح داده است.[۲] یعنی دلهایشان سخت شد و این سختی به دو نوع بود: بعضی سخت مثل سنگ شد و بعضی حتی سخت‌تر از آن.

بعضی از مفسران معنی ابهام را راجح گفته‌اند که در این صورت آیه نظیر این شعر «ابو اسود دئلی» می‌شود که سروده است:

احبّ محمداً حبّاً شدیداً   و عباساً و حمزة او علیاً

فان یک حبّهم رشداً أُصِبهُ   و لستُ بمخطیءٍ ان کان غیاً[۳]

یعنی: شدیداً محمد ﷺ را دوست دارم و همچنین عباس و حمزه و علی رضی‌الله‌عنهم را و اگر دوستی با آنان هدایت است، پس به هدایت رسیده‌ام و اگر محبت ایشان تجاوز از حداست باز هم خطا نکرده‌ام.

در این شعر حرف «او» در کلمه‌ی «اوعلیاً» برای ابهام است. یعنی هر کدام از اینها را دوست دارم، بدون تعیین یکی از آنها. نه اینکه درباره‌ی دوستی حضرت علی رضی‌الله‌عنه شک دارم. اما کدام یک را بیشتر دوست دارم، خودم هم نمی‌دانم و این مبهم است چرا که غلبه‌ی حب ایشان مرا محو کرده است.

اما به نظر بنده قول چهارم راجح است. اگر «أو» را به معنای «بل» بدانیم، مقصود آیه که بیان شدت قساوت قلبی بنی‌اسرائیل است به بهترین وجه درک می‌شود و با توجه به سیاق و سباق آیه این معنا بیشتر وفق می‌خورد.

دل‌های سنگی

قلبی که قسوت داشته باشد، چنان سخت و بی‌روح می‌شود که هیچ موعظه و

---

۱. الجمان فی تشبیهات القرآن: ۱۲.
۲. ر.ک: البحر المحیط: ۲۶۲/۱.
۳. تفسیر قرطبی: ۴۶۳/۱ + تفسیر ابن کثیر: ۱۱۴/۱.

معجزه در آن اثر نمی‌گذارد. مانند قلوب بنی‌اسرائیل که در این آیه بدان تصریح شده است. در این مرحله می‌گویند: قلب فلان کس مانند سنگ است.

راجع به این توصیف در آیه‌ی مورد بحث توضیح این نکته ضروری است که چنانکه اکثر محقّقان و مفسران گفته‌اند، در اینجا منظور از قساوت و سختی دل به سختی سنگ و بلکه سخت‌تر از آن، به معنای مجازی است نه معنای حقیقی. یعنی این طور نیست که قلب - این تکه گوشتِ نرم - تبدیل به یک جسم سفت و بسیار سخت مانند سنگ یا آهن شده است. بلکه بدین معناست که قلب که خود حقیقتی جامعه غیر از این قطعه گوشت است، چنان به عناد و تمرّد و نافرمانی خو گرفته است که دیگر خاصیت اثرپذیری خود را از دست داده است، مانند سنگ یا آهن که تحت عوامل خارجی - در حالت معمولی - متأثر نمی‌گردند.

بنابراین در اینجا مراد از دلهای قاسی و سنگی و آهنی، دلهایی است که اصلاح نشده‌اند یا صلاحیت خویش را از دست داده‌اند. اصلاح اگر چه لفظاً ضدّ قساوت نیست، اما معناً مقابل و ضدّ آن است. چون دلی که صلاح داشته باشد، از قساوت به دور است و بالعکس. این معنای مجازی و معنوی، در حدیثی چنین به کار رفته است: «الاّ! ان فی الجسد لمضغة، اذا صلحت صلح الجسد کله و اذ افسدت فسد الجسد کله. الا و هی القلب»![1] *آگاه باشید که در بدن تکه گوشتی هست که اگر صلاح پذیرد، تمام بدن صلاح خواهد پذیرفت و اگر فاسد شود، تمام بدن فاسد می‌گردد. آگاه باشید که آن، قلب است.* (چون حیات و موت، فهم و بی‌شعوری، درک و نافهمی، همه مربوط به قلب هستند).

چنانکه ظاهر است، صلاح در این حدیث به معنای مجازی و معنوی به کار رفته است. چون حقیقتِ صلاح، سالم بودن آن است. چون امکان دارد قلب دچار مریضی گردد، اما همچنان صالح باشد و در عالم معنا تمام بدن را صالح نگه داشته است. یعنی وقتی در قلب صلح و صلاح جای بگیرد، در آن خشیت پیدا می‌گردد و در مقابل مواعظ و آثار قدرت الهی و معجزات و انذار انبیا علیهم‌السلام زود خاشع و خاضع می‌شود و اثر می‌پذیرد.

---

۱. متفق علیه، به روایت نعمان بن بشیر رضی‌الله‌عنه (صحیح بخاری: ایمان/فصل من استبر أدینه - صحیح مسلم: بیوع/ باب اخذ الحلال و ترک الشبهات).

این معنای مجازیِ صلاح و قساوت دربارهٔ‌ی قلب، در احادیث و کلام بزرگان بسیار وارد شده است.

از حضرت «ابن عمر» ﷺ مرویست که آن حضرت ﷺ فرمود: «لا تکثروا الکلام بغیر ذکر الله؛ فانّ کثرة الکلام بغیر ذکر الله قسوة القلب و ان ابعد الناس من الله القلب القاسی»:[1] *جز ذکر الله، زیاد حرف نزنید، چون سخن زیاد، قلب را سخت می‌کند و دورترین مردم از رحمت الهی، کسی است که قلب سختی داشته باشد.*

همچنین در حدیث آمده است: چهار چیز علامت بدبختی انسان است: قساوت قلب، جمود چشم (بسته شدن چشم از گریه)، اَمل دراز (آرزوهای طولانی) و حرص بر دنیا.[2] شیخ فرید الدین عطار ﷺ شاعر فارسی در همین مورد سروده است:

دل ز پر گفتن بمیرد در بدن   گر چه گفتارش بود دُرّ عَدَن

و فرزانه‌ای دیگر گفته است:

سینه‌ها را خامُشی گنجینه‌ی گوهر کند   یاد دارم از صدف این نکته‌ی سربسته را

ممکن است این سؤال پیش بیاید که در حدیثی این قساوت قلبی، به معنی حقیقی مستنبط می‌شود؛ آنجا که رسول‌الله ﷺ گناهان زیاد را موجد سیاهی قلب فرمود که مفهوم آن چنین است: چون انسان گناهی انجام دهد، یک لکه‌ی سیاه بر قلبش می‌افتد و چون گناهی دیگر کند، لکه‌ای دیگر. رفته‌رفته این لکه‌ها چنان قلب را تیره می‌گردانند که معروف را نمی‌شناسد ...[3]. از این حدیث به ظاهر معلوم می‌شود که حقیقتاً لکه‌هایی سیاه بر قلب می‌نشیند و آن را سیاه و مکدّر می‌سازد.

پس وجه تطبیق توجیه مذکور در آیه، با مفهوم این حدیث چیست؟

جواب ساده است. در حدیث هم منظور از این لکه‌ها، حقیقتاً لکه‌ی صوری و ظاهری نیست، بلکه آثار قساوت است که به تدریج تمام قلب را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و از نرمی و صلاح و اثرپذیری دور می‌سازد. پس درست نیست که بگوییم، دل کافر یا فاسق به سبب کفر یا گناه، حقیقتاً سیاه است و دل مؤمن واقعی سفید یا

---

۱. سنن ترمذی به روایت ابن عمر ﷺ: کتاب الزهد.
۲. مسند بزار به روایت أنس ﷺ.
۳. سنن ترمذی + سنن نسایی به روایت ابوهریره ﷺ: ۲/ + سنن ابن ماجه: ابواب الزهد + ...

قرمز. اما درست است که بگوییم که دل مؤمن حقیقی معناً سفید است و دل کافر و فاسق معناً سیاه.

و انّ من الحجارة لما يتفجّر منه الانهار- این قسمت دلیل سخن قبلی است که فرمود دلهای بنی‌اسرائیل از سنگ هم سخت‌تر است. در اینجا، خداوند متعال به طور تعلیل می‌فرماید که از سنگها، بعضی چنان هستند که از آنها آب فوّاره می‌زند و این ظاهرست و نیازی به توضیح ندارد. چون اغلب کسان سنگهایی سخت را دیده‌اند که ترکیده و از وسط آنها آب با قوت بیرون می‌آید. مثلاً بنده در افغانستان در منطقه‌ی «تلکمن» و «لرته»، کوهی مشاهده کردم که در کمر آن حفره‌ای به قامت یک انسان باز شده و آب با قدرت از آنجا خارج می‌گردد و آب مورد نیاز مردم منطقه، از آنجا تأمین می‌شود.

آری، کوهها هم می‌ترکند و از خود آب خارج می‌کنند، اما قلب انسان وقتی سخت شد، از سنگ هم سخت‌تر می‌گردد و جایی برای خشیت و خوف الهی در آن باقی نخواهد ماند.

و انّ منها لما يهبط من خشية الله- دنباله‌ی بیان قبلی است. می‌فرماید: و بعضی دیگر از سنگها چنانند که از خشیت الهی ریزه‌ریزه می‌شوند و فرو می‌افتند. مانند کوه طور که به سبب تجلی پروردگار، پاره‌پاره شد و سوخت. یا فرو افتادن‌هایی دیگر که به صورت‌های زلزله، حرکت، جنبش و غیره ظاهر می‌شود.

لرزه‌ی کوهها از خشیت الهی

در این آیه ثابت شده است که کوهها نیز خشیت الهی دارند و چه بسا که به سبب این خشیت و خوف به لرزه در می‌آیند و فرو می‌افتند.

اما در اینجا این مسئله اندکی محتاج توضیح خواهد بود که این خشیت نسبت به کوهها به چه معناست؟ ظاهراً و حقیقتاً کوهها نباید خشیت داشته باشند. چون خشیت مانند سایر عوارض نفسانی و روحانی، از صفات مخلوقات ذی‌روح و ذوی‌العقول است. مانند انسانها و اجنه. اما کوهها مخلوقاتی جامد و غیر زنده هستند و از هر احساسی تهی.

در این باره از مفسران دو قول نقل شده است:

۱- قول جمهور: اکثر علما و مفسران عقیده دارند که در اینجا «خشیت» به معنای حقیقی است. یعنی کوهها واقعاً می‌ترسند چون نزد خداوند متعال زنده و دارای احساس هستند.[۱] این سخن در اصل از حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما و شاگرد بزرگ او، «مجاهد» رحمه الله مرویست.[۲]

جمهور در تقویت این توجیه، دلایل محکم و ثابتی از قرآن و حدیث ارائه می‌کنند. از آن جمله است دلایل زیر:

۱- خداوند متعال هیچ مخلوقی را نیافرید، مگر اینکه دارای روح مجردی در عوالم غیب است. مساوی است که آن مخلوق حیوان باشد یا نبات یا جماد و ... . بنابراین، سنگ یا هیزم خشک و ظاهراً مرده نیز روح مجردی دارد که آن روح مجرد به عنوان اصل و هویت واقعی آن است و حساس و اثرپذیر است. روح مجرد محکوم و مغلوب قدرت الهی است و ازو در عالم دنیا همان حرکت ظاهر می‌شود که در عالم بالا به آن حکم می‌شود. دلیل وجود روح مجرد، آیه‌ی قرآنی است که می‌فرماید: «فسبحان الذی بیده ملکوتُ کلّ شیءٍ ...» [یس: ۸۳]: پاک است خدایی که قدرت و اختیار اوست ملکوت هر چیز ... . ملکوت در اینجا همان روح مجرد است.[۳]

۲- الله جل جلاله در قرآن می‌فرماید: «لو انزلنا هذا القرآن علی جبلٍ لّرأیته خاشعاً متصدّعاً مّن خشیة الله ...» [حشر: ۲۱]: اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌نمودیم، کوه را از خشیت الله ترسان و پاره شونده می‌دیدی ... .

۳- می‌فرماید: «و لو انّ قرآناً سیّرت به الجبال او قطّعت به الارض او کُلّم به الموتیٰ ...» [رعد: ۳۱]: و اگر قرآنی بود که روان کرده می‌شدند به سبب آن کوهها یا شکافته می‌شد زمین یا به وسیله‌ی آن

---

۱. ر.ک: تفسیر قرطبی: ۴۶۵/۱ + تفسیر کبیر: ۱۳۱/۳ + تفسیر ابن کثیر: ۱۱۴/۱ + ... «بغوی» نوشته است: مذهب اهل سنت و جماعت است این که، خداوند متعال در جمادات و سایر حیوانات علمی دارد که جز عقلاء کسی آن را نمی‌داند. پس آنها هم نماز و تسبیح و خشیت دارند ... بنابراین بر مسلمانان واجب است که به این حقیقت ایمان بیاورند و علم آن را به خداوند متعال واگذارند. (تفسیر بغوی: ۱/۸۶- ۸۵).

۲. ر.ک: الدر المنثور: ۸۱/۱.

۳. شاه «عبدالعزیز دهلوی» رحمه الله : تفسیر فتح العزیز (عزیزی): ۱/۲۹۵-۲۹۴.

مرده به سخن می‌در آمد ....

۴ـ می‌فرماید: «و ان مّن شيءٍ الاّ يسبّح بحمده ...» [اسراء: ۴۴]: و هیچ چیزی نیست مگر اینکه ستایش می‌کند خداوند متعال را با تسبیح و تنزیه او.

از این آیه ثابت می‌شود که تمام مخلوقات از هر جنس و نوعی که باشند دارای درک و شعور مخصوص به خود هستند، به طوری که از تسبیح و تحمید فارغ نیستند.

۵ـ می‌فرماید: «یا جبال اوّبی معه ...» [سبا: ۱۰]: ای کوهها! مطیع و همراه او (داود عليه السلام) باشید ....

مانند آیه‌ی قبل برای کوهها شعور و احساس ثابت می‌کند.

علاوه بر این آیه‌ها که فقط به طور نمونه ذکر شدند، احادیث زیادی هم این نکته را صاف و صریح بیان می‌دارد. مثلاً:

حدیثی که در آن آمده، سنگی که حضرت موسی عليه السلام لباسهایش را برای استحمام از تن کند و روی آن گذاشت. سنگ با لباسها فرار کرد. و آن حضرت عليه السلام به دنبالش دوید و در مسافتی دور او رامتوقف کرد و ضربه‌ای محکم بر او زد و لباسهایش را برداشت.[1]

حدیثی که معروف به «حدیث استن حنّانه» است و در آن آمده که کنده‌ی خشکی از ساقه‌ی درخت خرما که به عنوان منبر رسول الله ﷺ در مسجد نهاده شده بود، از هجر رسول‌الله ﷺ مانند انسانها به گریه افتاد و آن حضرت عليه السلام با وی سخن گفت.[2]

حدیثی که در آن آمده، روزی رسول‌الله ﷺ به همراه حضرت صدیق و حضرت فاروق و حضرت عثمان رضی‌الله‌عنهم بر کوه احد صعود نمود. کوه به جنبش در آمد. آن حضرت عليه السلام فرمود: «اثبت أُحد! ما علیك الاّ نبیٌ و صدّیق و شهیدان»:[3] *خاموش باش احد! کسی جز یک نبی و یک صدیق (ابوبکر) و یک شهید (عمر و عثمان) بر روی تو نیست.*

---

۱. متفق علیه، به روایت أنس رضي الله عنه (ر.ك: مشكوة المصابيح: ۲/ باب «بدء الخلق ....»).

۲. سنن نسایی، به روایت جبار بن عبداً رضي الله عنه : جمعه باب «مقام الامام فی الخطبة + سنن ابن ماجه: اقامة + جامع المسانید و السنن (با الفاظ مختلف): ۲۴ (مسند جابر، رضي الله عنه) / احادیث ۴۲ و ۷ و ۸۸.

۳. صحیح بخاری، به روایت انس رضي الله عنه : مناقب + صحیح مسلم + سنن ترمذی: مناقب + سنن ابی داود نسایی: سنّة + صحیح ابن حبّان (ترتیب ابن بلبان فارسی): ۸/ حدیث شمارهٔ ۶۴۵۸ و ۹/۶۸۲۶ و ۶۸۶۹.

همچنین حدیثی هست که یک بار آن حضرت ﷺ با حضرت صدیق و حضرت فاروق رضی‌الله‌عنهما به کوه حرا رفت. کوه به لرزش افتاد. فرمود: «اثبت حرا! فما علیک الّا نبیٌ او صدّیق او شهیدٌ».[1]

حدیثی که در آن آمده وقتی که کفار در صدد یافتن رسول‌الله ﷺ بودند، آن حضرت ﷺ برای پناه گرفتن اول، بر کوه «ثبیر» رفت. اما کوه به لرزه در آمد و گفت: از من پایین برو. می‌ترسم کفار موجب اذیت تو در اینجا شوند و من مسئول و شرمنده گردم. کوه حراء که در مقابل استوار بود؛ آن حضرت ﷺ را صدا زد و گفت: بر من بیا (که تو از جانب الله جل جلاله محفوظ هستی). این روایت را «قرطبی» در تفسیر خود آورده است.[2]

حدیثی که در آن آمده، سنگ‌ریزه‌ها به حکم رسول الله ﷺ در دستان ابوجهل تسبیح خواندند، اما «ابوجهل» این معجزه را حمل بر جادو نمود و رو برگرداند.[3]

احادیث صریح صحیح در این باره زیاد است.[4] از این احادیث و امثال آن ثابت می‌شود که جمادات هم احساس و درک و در باطن خوف و شوق دارند و این عوارض گاهی به حکم خداوند متعال برای انبیاء علیهم‌السلام و بندگان خاص به طریق معجزه یا کرامت یا برای عبرت بندگان به صورت ظاهر و آشکار هم رُخ می‌نماید.

نقل شده است که یک بار حضرت «سمنون محب» رحمه‌الله - از اولیاء و مجاذیب قرون اول اسلام - در مسجدی وعظ می‌کرد. در اثنای سخنان رشته سخن را به حقایق علوی و باطنی کشاند، به طوری که کسی مقصودش را نفهمید و همه مسجد را ترک کردند. چون تنها ماند، روی به دیوارهای مسجد نمود و گفت: حال که انسانها نمی‌توانند به سخنان من گوش فرا بدهند، شما گوش کنید. و سپس شروع به بیان

---

۱. صحیح مسلم به روایت ابی هریره + صحیح ابن حبّان، به روایت عثمان بن عفان و سعید بن زید: ۹/ حدیث شمارهٔ ۶۹۵۷ و ۶۸۷۷.   ۲. تفسیر قرطبی ۱/۴۶۶ همچنین تفسیر بغوی: ۱/۸۶ + تفسیر عزیزی: ۱/۲۹۵.

۳. همچنین احادیثی که در آنها داستان رسول‌الله صلی‌الله‌وعلیه‌وسلم و بعضی از صحابه و ... روایت شده و در صحت آنها شکی نیست. (ر.ک: صحیح بخاری و صحیح مسلم: ۲/ فضائل، معجزات + البداية النهاية: ۶/ کتاب دلائل النبوة + دلائل النبوّة (بیهقی) + الخصائص الکبریٰ + ... حدیث مذکور در متن در کتب متداوله و معتبر حدیث یافت نشد. مولوی در مثنویمعنوی این حدیث را به نظم کشیده است (ر.ک: مثنوی معنوی: دفتر اول ۱/ اظهار معجزهٔ محمد مصطفی صلی‌الله‌وعلیه‌وسلم در دست ابوجهل).

۴. ر.ک: دلائل النبوه + الخصائص الکبریٰ.

حقایق نمود. دیری نگذشت که دیوارهای مسجد به لرزش افتادند و به دنبال آن فرو ریختند.

این وضع مردم را به تعجب انداخت. اما حقیقتاً دیوارهای سنگی و جامد، تحت تأثیر سخنان «سمنون» ﷫ در هم فرو ریختند.

حضرت «شاه ولی الله خراسانی» ﷫ - پدر پیرِ بزرگوارِ من، حضرت «شاه غوث محمد» ﷫ - پس از تکمیل سلوک خویش نزد پدر و مرشد خود، حضرت «شاه امان الله» ﷫ رفت و خواست به او خلافت دهد. حضرت «شاه امان الله» ﷫ به ایشان فرمودند که تو هنوز پخته نشده‌ای و باید بیشتر کار کنی. پرسید: علامت کمال و پخته شدن چیست؟ فرمود: اگر یک دلِ سخت و قاسی به سبب توجه تو متغیر شود و با الله جل جلاله آشنا شود، آن وقت می‌توانی به اکمال دیگران بپردازی. «شاه ولی الله» ﷫ تقاضا کرد او را مورد آزمایش قرار دهد. حضرت «شاه امان الله» ﷫ شخصی را که به نظر کشفی می‌دانست دارای قلب سختی است، پیش خود فراخواند و به حضرت «شاه ولی الله» ﷫ گفت: او را در خلوت ببر و بر او توجه کن. ایشان چنین کردند، اما أثری در او پیدا نشد. تعجب نمود چون یقین داشت که توجه او اثر قوي دارد. بعد متوجه شد که شاید آن شخص اصلاح بشو نیست و در تقدیر، قساوت او بیش از اثر این توجهات است. نزد پدرش رفت و گفت: آزمایشی دیگر بکنید. توجهِ من بر سنگ سخت هم اثر می‌گذارد. «شاه امان الله» ﷫ فرمود: وقتی قلب گوشتی و نرم از توجهات تو متأثر نمی‌شود، چطور سنگ سخت متأثر می‌گردد. بعد با اشاره به سنگی سخت که در نزدیک آنها افتاده بود، به «شاه ولی الله» ﷫ فرمود: به این سنگ توجه کن. ببینم چکار می‌کنی. ایشان سر فرو بردند و لحظاتی بعد با صدای بلند «الله» گفتند که به دنبال آن مردم مشاهده کردند، سنگ به چهار قسمت تکه‌تکه شد. به سبب همین واقعه است که به حضرت «شاه ولی الله خراسانی» ﷫ ، «پیر سنگ شکن» می‌گویند.

از این واقعه هم به سادگی می‌توان استنباط کرد که جمادات در عالم معنا احساس داشتند و دچار عوارض روحانی و معنوی می‌شوند؛ به طوری که در اثر صحبت یا توجه انسانهای کامل منقلب می‌گردند.

خلاصه‌ی این بحث این است که خشیت کوهها، به معنای واقعی و حقیقی است و هیچ معنایی مجازی مورد نظر نیست و همین است توجیه صحیح و مستند.

البته عده‌ای از همین گروه -با اینکه می‌گویند خشیت به معنای حقیقی است- آن را چنین توجیه می‌کنند که این اضافت، از قبیل اضافت فعل به فاعل محذوف می‌باشد که در اینجا «عباد» است. پس اصل آیه با ملاحظه‌ی این محذوف چنین تصور می‌شود: «انّ من الحجارة ما ینزل بعضه عن بعضٍ عند الزلزال من خشیة عباد الله تعالی ایاه»:[1] و از سنگها بعضی چنانند که وقت زلزله قسمتهایی از آن از قسمتهای دیگر جدا می‌شود و می‌افتد تا بدین طریق در بندگان خداوند متعال خشیت الهی ایجاد نمایند.

«ابومسلم اصفهانی معتزلی» می‌گوید خشیت بر حقیقتِ خود محمول است. اما ضمیر «منها» به «حجارة» بر نمی‌گردذ. بلکه راجع به «قلوب» است. همچنین سایر ضمایر مؤنث که پس از آن آمده‌اند.[2] یعنی از قلوب انسانها، قلبهایی هستند که از خشیت الله جل جلاله می‌لرزند. توضیح آنکه: قبلاً خداوند متعال درباره‌ی قلوب فرمود: «فهی کالحجارة» یعنی مانند کوه هستند و این کوهها که مراد از آن قلوب بندگان است، چند قسم هستند: بعضی چون سنگ و آهن سفت و محکم هستند و منقلب نمی‌شوند. بعضی دیگر آنها هستند که درباره‌شان فرمود: «و ان من الحجارة لما یتفجّر منه الانهار» و بعضی دیگر آن قلوبی که درباره‌ی آنها فرمود: «و ان منها لما یهبط من خشیة الله». و بعضی دیگر نیز چنین وصف شده‌اند: «و انّ منها لما یشقّق فیخرج منه الماء»: یعنی قلبهایی که پاره می‌شوند و از آنها آب خارج می‌گردد.

در این توجیه، آب و انهار تعبیراتی کنایی از علم و معرفت گفته شده‌اند. با این تفصیل گویا سه نوع قلب انسانی در صلاح و خشیت، معرفی شده است که درجه‌ی اول آن مربوط به قلوب انبیاء علیهم‌السلام و بندگان کامل است و درجه‌ی دوم مربوط به علمایی که عرفان ندارند و درجه‌ی سوم عرفایی که از علم بی‌بهره‌اند و نفعشان متعدّی نیست.

---

۱. روح المعانی: ۲۹۷/۱.
۲. همان + تفسیر کبیر: ۱۳۰/۳.

این توجیه هم روی هم رفته می‌تواند درست باشد. بسیاری از مفسران بزرگ، مانند «شاه عبدالعزیز دهلوی»[۱] توجیهاتی عرفانی قریب همین توجیه را یادآور شده‌اند. اما بنا به ملاحظاتی نمی‌تواند کامل و از هر حیث وافی و شافی باشد.[۲]

و باز گروهی دیگر قائلند که معنی خشیت حقیقی است، ولی این اضافت، از باب اضافت به مصدر است. در این توجیه، مراد از «حجارة»، تگرگ گفته شده است که در بعضی جاهها کم و در اندازه‌های کوچک می‌ریزد و در بعضی جاها، زیاد و با اندازه‌های درشت که موجب فرسایش زمین و کوهها می‌گردد و چه بسا کوههایی را هم تکان بدهد یا حداقل سنگهای بزرگی از آن را به پایین بیندازد. خداوند متعال تگرگ‌ها را نازل می‌کند تا بندگان رااز خود بترساند.[۳]

تمام این توجیهات اخیر، خالی از ضعف و تکلف نیستند. سخن معتبر، توجیه جمهور است که مؤید به دلایل قرآنی و حدیث و مشاهدات است و در هر جنبه هم کامل و قانع کننده.

۲- قول معتزله: معتزله و گروهی دیگر که اغلب همان منکران معجزه و کرامات هستند، معنی خشیت را نسبت به کوههای جامد، مجازی گفته‌اند و می‌گویند، خشیت حجارة عبارت است از: انقیاد به امر الله تعالی. همان طور که وصف «أنهار» به تفجّر مجازی است. چون تفجر در حقیقت صفتِ آب است نه خود نهر.[۴]

این توجیه بعید است و نامعتبر.

مسائل سلوک و تصوف

قوله تعالی: «و ان منها لما یهبط من خشیة الله ...»- در این آیه اشاره است به محتوای این قول صوفیه که می‌گویند در جمادات هِم شعوری هست که به آن خداوند کریم و عبادت او را می‌شناسد و از او اطاعت می‌کنند.[۵]

---

۱. در تفسیر عزیزی: ۱/۲۹۸-۲۹۵.

۲. «آلوسی» در ردّ همین توجیه گفته است: این قول خود سخت‌تر و غلیظ‌تر از سنگ است (و بی‌اساس). (روح المعانی: ۱/۲۹۷).

۳. این سخن از «جبایی» است (تفسیر کبیر: ۳/۱۳۱). «آلوسی» دربارهٔ این توجیه نیز گفته است: این قول، خود سردتر از تگرگ است (و بی‌اساس). (روح).

۴. کشاف: ۱/۱۵۷.

۵. بیان القرآن تهانوی: ۱/۴۱. قبلاً نیز سخن بغوی را تحت آیه‌ی مورد بحث در این مورد یادآور شدیم که گفته بود

أَفَتَطْمَعُوْنَ أَنْ يُؤْمِنُوْا لَكُمْ وَ قَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلاَمَ اللهِ
(ای مؤمنان!) آیا امیدی دارید که تصدیق نمایند (اهل‌کتاب) شما را، در حالی که حقیقتاً گروهی از آنان کلام خداوند را می‌شنیدند

ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ ﴿۷۵﴾ وَ إِذَا لَقُوْا
سپس تحریف می‌کردند آن را بعد از اینکه فهمیده بودند آن را و آنان می‌دانستند که چه می‌کنند ● و چون ملاقات می‌کنند با

الَّذِيْنَ آمَنُوْا قَالُوْآ آمَنَّا وَ إِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوْا أَتُحَدِّثُوْنَهُمْ
آنان‌که ایمان‌آورده‌اند، می‌گویند: ما ایمان‌آورده‌ایم وچون تنها می‌شوند بعضی با بعضی دیگرمی‌گویند،آیا باآنان سخن‌می‌گویید

بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوْكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُوْنَ ﴿۷۶﴾
درباره‌ی چیزهایی که انعام کرده است خداوند بر شما تا با‌شما به آن اعترافات مخاصمه کنند نزد پروردگارتان، آیا عقل ندارید

أَوَ لاَ يَعْلَمُوْنَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّوْنَ وَ مَا يُعْلِنُوْنَ ﴿۷۷﴾
آیا آنان نمی‌دانند که خداوند می‌داند آنچه را که سرّاً می‌کنند و آنچه را که علناً می‌گویند و می‌کنند ●

مفهوم کلی آیه‌ها: خداوند متعال خطاب به مسلمانان می‌فرماید که طمع نداشته باشید یهود شما را تصدیق نمایند. آنان کسانی هستند که به گوش‌های خود سخن جل جلاله را شنیدند و بعد به جای اطاعت و تصدیق، آن را دانسته و عمداً تحریف کردند. آنان در برخورد با شما منافقانه عمل می‌کنند. وقتی نزد ایمان داران می‌آیند می‌گویند ما ایمان داریم و چون با مردم خود در تنهایی برخورد می‌کنند؛ مردم آنان را از اختلاط با مسلمانان و گفتن سخنان دینی با آنان باز می‌دارند تا مبادا حقیقت حالشان بهانه‌ای به دست مسلمین بدهد و بعد مسلمانان علیه خودشان حجت آرایی کنند. کارشان احمقانه است. چون به یقین می‌دانند که الله جل جلاله سخنان و اهداف سری و علنی آنان را به تمامه می‌داند.

دنباله‌ی مطالب قبل درباره‌ی بنی‌اسرائیل است. در آیه‌ی اول، خطاب به مسلمانان

این مطلب از عقاید اجماعی اهل سنت و جماعت است (ر.ک: تفسیر بغوی: ۱/۸۶ - ۸۵).

زمان رسول‌الله ﷺ است و در دو آیه‌ی دیگر، حالت منافقانه‌ی یهود بیان شده است که به حسب ترتیب در آیه‌ی اول، ششمین و در دو آیه‌ی دیگر، هفتمین مورد از واقعات خصایل منفی اخلاقی و عملی بنی‌اسرائیل می‌باشد.

تفسیر و تبیین

افتطمعون ان یؤمنوا لکم... (۷۵)

آیا طمع دارید که آنان (یهود) به شما ایمان بیاورند (شما را تصدیق نمایند)؟!

نزد بعضی این جلمه عطف بر «ثم قست قلوبکم ...» است. نزد «سیبویه» عطف بر جمله‌ای است که در بین همزه‌ی استفهام و فعل «فتطمعون» مقدر می‌باشد و این جمله‌ی مقدّر چنین تصور می‌شود: «اَتحسبون ان قلوبهم صالحةٌ للایمان فتطمعون ان یؤمنوا لکم ...»:[1] آیا گمان می‌برید که قلوب آنان صلاحیت ایمان آوردن دارد، و بنابراین امید به ایمان آوردنشان دارید؟

افتطمعون- چنانکه ظاهر است همزه‌ی اول آیه، از نوع همزه‌ی استفهام استبعادی است. یعنی: آیا طمع دارید که آنان شما را تصدیق کنند؟ این طمع از آنان خیلی بعید است ... بعضی دیگر آن را برای انکار توبیخی گفته‌اند. یعنی بعضی از مسلمانان از آنان طمع ایمان داشتند. اما خداوند متعال در این آیه توبیخاً از آنان سؤال می‌کند که امیداورید اینان ایمان بیاورند؟ آنان ایمان نخواهند آورد و این طمع را نسبت به آنان نداشته باشید!

«طمع» در لغت عبارت است از: «تعلق النفس بادراک مطلوبٍ تعلقاً قوّیاً»: متعلق شدن شدید نفس به چیزی مطلوب برای رسیدن به آن.

«رجاء» هم با «طمع» قریب المعنی است و هر دو به معنی امید هستند. با این فرق که در «طمع» امید قوی‌تر است و برای حصول مطلوب، رغبت کامل و اراده‌ی شدید وجود دارد. اما در «رجاء» امید دایر بر احتمال است. بدین معنا که شخص راجی (امیدوار) فقط احتمال می‌دهد که به هدف مطلوب نایل آید.

---

۱. روح المعانی: ۲۹۸/۱.

ان یؤمنوا لکم- در اینجا «ایمان» به معنی لغوی خود است نه به معنای شرعی و اصطلاحی. در لغت، «ایمان» به باور کردن و تصدیق یک کس یا یک سخن می‌گویند. پس ترجمه‌ی آیه این می‌شود: آیا امید دارید که آنان شما را تصدیق نمایند؟

حال باید دانست که مخاطبان این خطاب چه کسانی هستند؟ حضرت «ابن عباس» رضی الله عنه و «مقاتل» فرموده‌اند که خطاب فقط برای رسول‌الله ﷺ است و صیغه‌ی جمع برای تعظیم آن حضرت علیه السلام به کار رفته است.

«ابوالعالیه» و «قتاده» گفته‌اند: این خطاب فقط برای مؤمنان است. چون رسول‌الله ﷺ قبلاً از حال و حقیقت یهود به وحی اطلاع یافته بود و در اینجا نیازی نبود مورد سؤال درباره‌ی طمع به ایمان آنان قرار گیرد.

علامه «نقاش» گفته است: خطاب متوجه‌ی انصار (مردم مسلمان مدینه) است که یهود از قدیم با آنان ارتباط همسایگی داشتند و انصار وقتی ایمان آوردند امیدوار شدند همسایگان آنان نیز مانند خودشان ایمان بیاورند. پس در این آیه مهاجرین طرفِ خطاب نیستند.[1]

جمهور مفسران را عقیده بر این است که خطاب هم برای مؤمنان و هم برای رسول‌الله ﷺ است. خداوند جل جلاله در این خطاب، به رسول‌الله ﷺ و سایر مؤمنان اعلام می‌فرماید که امیدشان را از ایمان آوردن یهود قطع کنند. چون شناعت و بدکرداری آبا و اجداد آنان در روحیه و اخلاقشان اثر کرده است و آنان خودشان را با همین خصایل خوب و بر حق تصور می‌کنند و کسانی که با وجود بد بودن خودشان را خوب بدانند، هیچگاه حقیقتِ حال خود را درک نمی‌کنند و برای همیشه بر دین و آداب و اخلاق قبلی ثابت می‌مانند.

وقد کان فریقٌ منهم ...- یعنی: آیا به ایمان آنان امید می‌بندید در حالی که گروهی از آنان کلام الله را می‌شنیدند و باز آن را تحریف می‌کردند؟ (یعنی با این عناد و سرکشی دیرینه‌ی یهود، ایمان آوردن آنان بعید است).

---

۱. البحر المحیط: ۱/۲۶۹.

منظور از «فریقٌ منهم» نیاکان گذشته‌ی بنی‌اسرائیل زمان رسول‌الله ﷺ است که آنان بازماندگان همان مردم بودند.[۱]

کلام خداوند متعال

«کلام» در تعریف اصطلاحی عبارت است از: «القول الدالّ علی نسبة اسنادیة مقصودة لِذاتها»: قولی است که بر یک نسبت اسنادی که مقصود به ذات باشد، دلالت نماید.

کلام گاهی به کلمه و خط و اشاره نیز اطلاق می‌گردد. «کلمه» با حروف اصلی خود (ک، ل، م)، شش تقلیب دارد که عبارتند از: کَلِم، کَمَل، لکُم، لمک، ملک و مکل. در تمام این شکلها معنی آن قوة و شدة است.[۲]

«کلام الله»، عبارت از کلامی است که در حقیقت و نفس‌الأمر نه صوت دارد نه حرف و نه شکل. بلکه به صورت معانی صرف است که البته بعد در قالب الفاظ به انبیاء علیهم‌السلام وحی می‌گردد.[۳] پیامبران همه مستقیماً و بلاواسطه کلام الهی را نشنیده‌اند. بلکه به توسط فرشته‌ی وحی، حضرت جبریل علیه‌السلام، پیام ربّانی را حاصل می‌کردند. شنیدن کلام الله، بدون واسطه از مختصات حضرت موسی علیه‌السلام و رسول‌الله ﷺ می‌باشد.

- منظور از فریقی که کلام الهی را شنیدند و آن را تحریف نمودند، چنانکه در آیه به آن اشاره شده است، نزد بعضی از مفسران، همان گروه هفتاد نفری از نمایندگان و افراد انتخاب شده بنی‌اسرائیل بودند که با حضرت موسی علیه‌السلام برای گرفتن کتاب آسمانی به طور رفتند. اما نزد قومشان شهادت خلافِ واقع دادند.[۴] این سخن مبنی بر قول کسانی است که گفته‌اند آن هفتاد نفر نیز بلاواسطه کلام الهی را شنیدند.[۵]

---

۱. در تعیین دقیق این گروه یهود، اقوال مختلفی نقل شده است که هر کدام به عنوان سبب نزول این آیه ذکر شده است. (ر.ک: البحر المحیط: ۲۷۱/۱ + زاد المسیر: ۱۰۳/۱ + اسباب النزول واحدی: ۱۵ + ...).

۲. البحر المحیط: ۱۶۹/۱.

۳. ر.ک: شرح عقاید نسفی (از تفتازانی): ۴۶ الی ۵۰.

۴. تفسیر ابن کثیر: ۱۱۵/۱ + کشاف: ۱۵۷/۱ + ...

۵. اما محققین این توجیه را مخدوش گفته و بعضاً شدیداً آن را رد کرده‌اند. طبق قول جمهور منظور از شنیدن کلام الله، شنیدن تورات از زبان موسی علیه‌السلام است که بعد آن را تأویلاً یا لفظاً به دلخواه تحریف نمودند. (ر.ک: زادالمسیر:

اما طبق قول صحیح، شنیدن آنان با واسطه حضرت موسی علیه السلام یا شجره بود و خود مستقیماً و بلاواسطه کلام را از الله جل جلاله نشنیدند و عده‌ای هم گفته‌اند که به واسطه‌ی سجده که در آن حالت بر آنها تجلی واقع گردید، شنیدند.

- حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما می‌فرماید، «کلام الله» در این آیه تمام تورات می‌باشد. توضیح آنکه آنانکه دست به تحریف تورات زدند، فقط آن هفتاد نفر نبودند که با حضرت موسی علیه السلام به طور رفتند و کلام الهی را شنیدند. بلکه دیگران نیز وقتی تورات را از زبان حضرت موسی علیه السلام استماع می‌کردند، بعضی از احکام آن را تغییر می‌دادند و یا چنانکه بعدها ثابت کردند به ثمن قلیل فروختند.

- جمهور علماء قائلند که منظور از تحریف کلام الله، تحریف آن دسته از آیه‌های تورات است که در مدح و ثنا و تصدیق حضرت محمد صلی الله علیه و سلم نازل شده بود. احبار و علمای یهود دوست نداشتند دیگران به این صراحت حقانیت آن حضرت علیه السلام را در کتاب آنان پیدا و ثابت نمایند. لذا، آنها را تحریف نمودند.

- گروهی دیگر گفته‌اند، کلام الله، قرآن است که بنی‌اسرائیل را به اسلام و متابعت آخرین پیامبر، دعوت می‌دهد. چون آنان اصلاً حاضر نبودند از دین خود دست بردارند، به همین سبب به جای اجابتِ دعوت قرآن کریم، آیه‌های آن را تحریف می‌نمودند.[1]

بسیاری از مفسران با هم اتفاق نظر دارند که این گروه محرّفان همان هفتاد نفر منتخب بودند و بنابراین منظور از «کلام الله» نیز تورات می‌باشد.

یحرّفونه من بعد ما عقلوه- مرجع ضمیر «ه»، کلام الله است. «تحریف» در لغت به معنی «امالة الشیء من حال الیٰ حالٍ» است. یعنی برگرداندن چیزی از حالی به حالی دیگر. «حرف» نیز از همین ماده است و به معنی «الحدّ المائل» می‌باشد. یعنی: مرزی که مائل است در میان دو کلمه یا به این معنا که بدون کلمه‌ای دیگر، معنایی افاده نمی‌کند.

در اصطلاح «تحریف» عبارت از تبدیل سخنان یکی به حرفهایی که غیر از سخنان

۱۰۳/۱ + تفسیر قرطبی: ۲/۲ + البحر المحیط: ۲۷۲/۱ + روح المعانی: ۲۰۸/۱ + ...).

۱. ر.ک: منابع پیشین.

واقعی است؛ طوری که معنا و مقصدی غیر از معنا و مقصد اصل سخنان از آن فهمیده شود. این کار حرام و در نصوص شرعی مانند کتابهای آسمانی و احادیث حرمت آن شدت می‌یابد و شخص محرف، کافر می‌گردد.

علمای بنی‌اسرائیل چنانکه قبل از این هم بیان شده بود، گاهی آیات الهی را تحریف می‌کردند تا حقیقت مکتوم بماند. این خصلت در همان اوانِ سر بر آوردن یهود، در وجودشان ظاهر می‌شد، آنچنانکه وقتی هفتاد نفر منتخب از کوه طور برگشتند، در جواب سؤال مردم که پرسدند: چه شنیدید؟ گفتند: این را شنیدیم که از این احکام بر هر چه قدرت دارید، عمل نمایید و اگر نمی‌توانید، انجام ندهید!![1]

این تحریف وحشتناکی بود که علماء و منتخبان یهود در اولین ایام صاحب کتاب شدن، با کتابِ خود انجام دادند. لذا، خداوند متعال در این آیه با یادآوری همین خصلت زشت یهود، مسلمانان را متوجه می‌کند که وقتی حال برگزیدگان و دانایان آنان چنین است، حال بقیه روشن است. دروغ در نهاد آنان ریشه دوانیده است برای حفظ موقعیت خود یا جلب منفعت حاضرند نسبت به کلام الهی کذب بتراشند و بدین طریق آیات مقدس را تحریف نمایند. بنابراین، مطمئن باشید که این مردم شما را تصدیق نخواهند کرد ـ مگر عده‌ای چند که خدا بخواهد.

«ما» در اینجا مصدریه است که با ملاحظه‌ی أثر آن، صورت تقدیری، آیه چنین می‌شود: «یحرّفونه من بعد عقلهم ایاه». یعنی آنان بعد از اینکه می‌دانستند آن کلام، واقعاً کلام خداست و از مقصد و پیام آن نیز به خوبی واقف می‌شدند، آن را تحریف می‌کردند.

وهم یعلمون- یعنی می‌دانستند آن آیات، واقعاً آیات الهی است و حقیقت دارد و خودشان در این کارِ حرام، دروغگو، کاذب و ظالم هستند. با توجه به این توضیح، مفعول «یعلمون»، این عبارت محذوف می‌شود: و هم یعلمون أنّهم مبطلون کاذبون.

و اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا... (۷۶)

در این آیه هفتمین مورد از خصوصیات و عادات منفی بنی‌اسرائیل بیان می‌شود.

---

۱. اسباب النزول واحدی: ۱۵.

از مفسران درباره‌ی موقعیت نحوی این جمله، چهار قول نقل شده است:

۱ـ این یک جمله‌ی مستأنفه است. تاکنون بیان حالات نیاکان و اسلاف یهود زمان رسول‌الله ﷺ بود و این بیانات به نحوی بود که به اندازه‌ی کافی بر حقیقتِ حال آنان پرتو افکند و آنان را به مسلمانان شناساند. اکنون سؤال پیدا می‌شود که پس حال خود اینان (یهود زمان رسول‌الله ﷺ) چگونه است؟ در این آیه الله جل جلاله حقیقتِ حال آنان را نیز بیان می‌فرماید که: «و اذ القوا الذین آمنوا قالوا آمنا ...» .

۲ـ تمام این آیه، بر «و قد کان فریق منهم ...» عطف است.

۳ـ بر «یسمعون کلام الله ثمّ یحرّفونه ...» عطف است.

۴ـ عطف بر «و اذ قتلتم نفساً ...» و از قبیل عطف قصه بر قصه است.[1]

اکثر مفسران ترکیب اول را ترجیح داده‌اند.

و اذ القوا الذین آمنوا ...ـ حال این یهود چنین است که وقتی با مؤمنان ملاقات می‌کنند، می‌گویند ما ایمان آورده‌ایم و چون با هم تنها می‌شوند، برخی از آنان به برخی دیگر می‌گویند: چرا چنین گفتید؟

در مورد تفسیر دقیق این آیه و اینکه فاعل «لقوا» و گویندگان «آمنّا» چه کسانی هستند، دو سخن وجود دارد:

گروهی از مفسران گفته‌اند: ضمیر «هم» در فعل «لقوا» راجع به طرف گروه یهود ـ مطلقاً ـ است؛ گروهی که با مسلمانان برخورد و گفتگو می‌کنند. اما فاعل «آمنّا»، فقط بعضی از افراد این گروه هستند. یعنی وقتی یک گروه یهودی با مسلمانان ملاقات می‌کنند، بعضی از آنان به مسلمانان می‌گویند، ما هم ایمان آورده‌ایم و بعضی دیگر ساکت می‌مانند. فاعل «قالوا اتحدّثو نهم ...» کسانی هستند که در آن ملاقات، ساکت شده‌اند. یعنی وقتی که آن گروه از مسلمانان کناره گرفتند و تنها شدند، گروهی که ساکت بوده‌اند، علیه گویندگان «آمنا» لب به اعتراض می‌گشایند و می‌گویند: چرا در جلوی مسلمانان گفتید ما ایمان آوردیم؟ دین خود شما حق است و نیازی نبود جلوی آنان خودتان را مسلمان معرفی نمایید.[2]

---

۱. روح المعانی: ۲۹۹/۱.
۲. تفسیر ابی السعود: ۱۹۷/۱-۱۹۶.

حضرت ابن عباس ﷺ ابو العالیه، و حسن بصری ﷫ ، مجاهد، ابن زید و قتاده ﷫ فرموده‌اند که تمام ضمائر (در «لقوا» و «قالوا آمنا» و «قالوا اتحدّثونهم») به گروه یهود برمی‌گردند، بدون تقسیم آنان به دو گروهِ گوینده و ساکت. یعنی آن گروه - بدون تعیین چند نفر - می‌گویند ایمان آوردیم و چون بین مردم خویش می‌روند با اعتراض ملاّهای خود روبه‌رو می‌شوند.[1]

جمهور مفسران و همچنین حضرت حکیم الامة در تفسیر خود، توجیه اول را پسندیده‌اند.[2]

... قالوا اتحدّثونهم بما فتح الله علیکم- چون با همدیگر تنها می‌مانند، اعتراض می‌کنند که: آیا چیزهایی را که خداوند متعال بر شما بخشیده و گشایش فرموده است، به مسلمانان می‌گوئید ...؟ «فتح» در لغت معانی متعددی دارد، از جمله: در لغت یمنی‌ها به معنی «قضاء» است. به همین جهت «قاضی» را «فاتح» می‌گویند، چنانکه در قرآن آمده است: «و انت خیرُ الفاتحین» [اعراف: ۸۹].

کلبی ﷫ «فتح» را به معنی «قصه» نیز گفته است. پس طبق این معنا در اینجا «فتح‌الله‌علیکم» به معنی «قصّ الله علیکم» است. کسایی ﷫ گفته است، «فَتَحَ» به معنی «تَبیَّن» است.[3]

در اصل «فَتح» به معنی گشایش و ظاهر کردن است. در اینجا شاید منظور عوامل فتح و گشایشی باشد که خداوند متعال بر بنی‌اسرائیل ارزانی فرموده بود. مانند نعمت‌های زیاد، فضایل، کتاب مقدس تورات و غیره.

لیحاجّوکم به عند ربکم- اعتراض می‌کنند: «چرا با آنان درباره‌ی رموز فتح الهی بر خویش، سخن گفتید تا (مبادا) نزد پروردگارتان به وسیله‌ی آن با شما به حجت آرایی و مباحثه برآیند؟!» یا «چرا نزد آنان به حقانیت اسلام وَ محمد (ﷺ) اعتراف کردید؟ آنان بعداً با استناد به همین اعتراف شما، علیه شما مخاصمه می‌کنند که پس چرا ایمان نمی‌آورید؟ ... .»[4]

البته ممکن است در اینجا این سؤال پیدا شود که خداوند جل‌جلاله یک بار پیش

---

۱. ر.ک: زاد المسیر: ۱۰۴/۱.
۲. بیان القرآن تهانوی: ۴۲/۱.
۳. البحر المحیط: ۲۶۹/۱.
۴. تفسیر بغوی: ۸۷/۱.

از این هم در اول سوره، همین نوع سخن منافقان را بیان فرمود. آنجا که می‌فرماید: «و اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا و اذاخلوا الی شیاطینهم قالوآ انا معکم انما نحن مستهزءون»: ... وقتی با شیاطین خود به خلوت در می‌آیند می‌گویند، خیالتان راحت باشد، ما با شما هستیم. ما آنها را مسخره می‌کردیم. دلیل تکرار این آیه در اینجا چیست؟

جواب ظاهر است. آنجا بیان منافقان مسلمان بود که با مسلمانان واقعی بنای دوگانگی و مسخره نهاده بودند. در این آیه طرز برخورد منافقان یهود با مسلمانان بیان می‌شود و ارتباطی با آن منافقان ندارد. بنابراین تکراری صورت نگرفته است.

درباره‌ی که مرجع ضمیر «به» و این که یهودیان از چه می‌ترسیدند که مبادا مسلمانان به وسیله‌ی آن علیه آنان محاجات کنند، دو قول نقل شده است. در تحقیقی گفته شده که ضمیر راجع به «تحدیث» است که در ضمن «اتحدّثونهم» فهمیده می‌شود. طبق قولی دیگر، مرجع ضمیر، «فتح» است. اکثر مفسران قول دوم را ترجیح داده‌اند و علامه «آلوسی»، قول اول را.[1] به هر دو صورت می‌توان آیه را تفسیر نمود و از آن هدف را فهمید. بنابراین، می‌توان گفت در اینجا هر دو توجیه درست هستند.

در مورد «عند رّبکم» نیز اختلاف هست که آیا منظور آنان، محاجات در روز قیامت است یا در همین دنیا.

گروهی گفته‌اند که منظور، محاجات در آخرت است. این تفسیر می‌تواند درست درآید، اما قانع کننده نیست. چون روز قیامت خود هر نهانی آشکار خواهد شد و نیازی به محاجات هیچ کس نیست.

اکثر مفسران گفته‌اند که منظور، محاجات در دنیا می‌باشد. پس «عند ربکم» به معنی «عند المحاجاة فی حکم ربّکم» یا: «فی کتاب ربکم» است.[2] یعنی: حقایق کتاب و احکام الهی راکه به شما نازل شده است، به مسلمانان نگویید. چون اگر چنین کنید خواهند گفت که خودتان حکم خداوند متعال را در کتاب او دیده‌اید ولی باز هم

---

۱. روح المعانی: ابو سعود نیز چنین گفته است (ر.ک: تفسیر ابی السعود: ۱۹۷/۱).
۲. کتاب التسهیل: ۵۱/۱ + تفسیر ابی السعود: ۱۹۷/۱ + روح المعانی: ۳۰۰/۱.

اسلام و محمد (ﷺ) را قبول نمی‌کنید.

قول معتبر، توجیه دوم است. چون جای الزام و محاجات دنیاست، نه آخرت که در آنجا هر مسئله خودبه‌خود واضح و روشن می‌گردد.

افلا تعقلون- این خطاب سؤالی نزد اکثر مفسران، دنباله‌ی سخن ملامت کنندگان به گویندگان است. نزد بعضی این خطاب از رب العالمین است برای مؤمنان تا بعد از این بدانند که بنی‌اسرائیل ایمان نمی‌آورند.

اولا یعلمون انّ الله یعلم ما یسرّون و ما یعلنون (۷۷)

رُخ این کلام متوجه به ملایان و احبار ملامت کننده است. یعنی: آیا این ملامت کنندگان نمی‌دانند که خداوند خبیر و علیم به تمام کارهای آنان - چه سری باشد و چه علنی - آگاه است که چنین بی‌پروا دست به تحریف و تظاهر دروغین و نفاق می‌زنند.

مراد از کارهای سری (ما یسرون)، کتمان حقایق در تورات راجع به رسول اکرم ﷺ است که احبار و دانشمندان یهود مرتکب می‌شدند. مثلاً اگر کسانی که خود یهود نبودند و از آنان درباره‌ی رسول الله ﷺ می‌پرسیدند، می‌گفتند چنین چیزی در تورات نیست. و اگر عوام خودشان از آنان سؤال می‌کردند، آیه‌های تورات را تحریف می‌کردند و به آنان تحویل می‌دادند.

منظور از کارهای علنی (و ما یعلنون) کینه‌ورزی و عداوت ظاهری یا دوستی منافقانه‌ی آنان با مسلمانان است.

مرجع ضیمر در دو فعل «یسرّون» و «یعلنون» یا راجع به افراد توبیخ شده (ملایان ملامت کننده‌ی عوام) یا پدران محرفین در زمان‌های قبل، یا منافقان آنان یا تمام اهل کتاب است و این توجیه أخیر بهتر است.

پیام آیه این است که یهود بدانند، خداوند متعال از تمام کارهای آنان، به هر صورت و در هر قالبی که باشد، کاملاً خبر دارد و به زودی خواهند دانست که در این کار فقط خود را فریب داده‌اند.

وَ مِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لاَ يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ اِلّا اَمَانِيَّ وَ اِنْ هُمْ اِلاَّ يَظُنُّوْنَ ﴿۷۸﴾
و ازآنان‌کسانی‌هستندکه خواندن ونوشتن نمی‌دانند، چیزی‌ازکتاب‌نمی‌دانندمگرمطالب دروغ و نیستندآنان مگراینکه‌گمان می‌کنند

فَوَيْلٌ لِلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ
پس ویل است برای کسانی که می‌نویسند کتاب را با دستان خویش سپس می‌گویند این از جانب خداوند است تا

لِيَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَناً قَلِيْلاً فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ اَيْدِيْهِمْ وَ وَيْلٌ لَّهُمْ
بخرند به مقابل آن یک ثمن بسیار کم، پس ویل است برای آنان از آنچه که می‌نویسند دستهایشان و ویل است برای آنان

مِمَّا يَكْسِبُوْنَ ﴿۷۹﴾ وَ قَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلّا اَيَّاماً مَّعْدُوْدَةً قُلْ اَتَّخَذْتُمْ
از آنچه که کسب می‌کنند ● و گفتند: هرگز نمی‌رسد آتش به ما مگر چند روز معدود، بگو آیا گرفته‌اید

عِنْدَ اللّٰهِ عَهْداً فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لاَ نزد خداوند
عهدی که هیچ گاه خداوند عهدش را خلاف نمی‌کند، یا می‌گویید بر خداوند چیزی که

تَعْلَمُوْنَ ﴿۸۰﴾ بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ فَأُولٰٓئِكَ
نمی‌دانید ● (نه‌آن طور نیست‌که شما پنداشته‌اید) بلکه هرکس‌کار بدی بکند و گناهانش او را احاطه کنند، پس آنان

اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ ﴿۸۱﴾ وَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ
اصحاب آتش هستند و آنان همیشه در آن می‌مانند ● و کسانی که ایمان آوردند و کردند اعمال صالحه،

اُوْلٰٓئِكَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ ﴿۸۲﴾
آنانند اصحاب جنّت و آنان همیشه در آن می‌مانند ●

ربط و مناسبت

در آیه‌های گذشته احوال و خصایل و واقعات مربوط به خواص و علمای بنی‌اسرائیل بیان شد. در این چند آیه، احوال و اوضاع دینی و عقیدتی و عملی عموم بنی‌اسرائیل بیان می‌گردد تا معرفی این قوم از هر نظر و درباره‌ی تمام طبقات و اقشار

آنان، کامل شود.

آیه‌ی اول مبین شناعت هشتم بنی‌اسرائیل و آیه‌ی دوم، حکایت کننده‌ی شناعت نهم و آیه‌ی سوم دال بر شناعت دهم آنان است.

تفسیر و تبیین

و منهم امّیون لا یعلمون الکتب ... (۷۸)

این آیه یک جمله‌ی مستأنفه را تشکیل می‌دهد و نزد بعضی این جمله عطف بر «و قد کان فریق منهم ...» و نزد بعضی دیگر عطف بر «و اذا لقوا الذین آمنوا ...» است.

در این آیه قبائح و جهالت عامه‌ی یهود بیان شده است.

و منهم امّیون- یعنی از یهودیان، گروهی امّی هستند که کتاب آسمانی را نمی‌دانند و .... «اُمّی» در اصطلاح عربی به کسی می‌گویند که: نه نوشتن بلد است و نه خواندن.

به اعتبار کاربرد تاریخی، این وصف در اول بر امت عرب اطلاق می‌گشت که در آن زمان کاملاً از خط و کتابت به دور بود و نمی‌توانست و به عبارت صحیح‌تر: عادت نداشت بنویسد و بخواند. از آن به بعد این وصف بر هر بیسوادی عمومیت پیدا کرد؛ به طوری که اگر در میان کسانی دیگر غیر از عرب‌ها هم کسی خواندن و نوشتن نمی‌دانست، به او امّی می‌گفتند.

به نظر بعضی از لغت‌شناسان این کلمه در اصل مأخوذ از «اُمّ» (مادر) است. فرزندی که از مادر متولد می‌شود، نه خواندن بلد است و نه نوشتن. به همین مناسبت عرب کسی را که سواد نوشتن و خواندن نداشت به طفل مادرزاد تشبیه می‌کردند و «اُمّی» می‌نامید.

برخی دیگر وجه تسمیه‌ی بیسواد به «اُمی» را جای سکونت اصلی عرب‌ها دانسته‌اند که «امّ القریٰ» (مکه) و حول و حوش آن بود. چون عرب‌ها در اصل اهل مکه بودند. به تدریج به آن شهر منسوب شدند و «امی» لقب گرفتند.

در این آیه منظور از «امیّون»، معنای مصطلح «امی» است. یعنی مردمانی از اهل کتاب که خواندن و نوشتن نمی‌دانستند؛ چه اساساً جاهلان اهل کتاب به «امی» ملقب بودند. این کلمه به معنای مصطلح خویش در حدیثی به عنوان وصف این امت نیز

آمده است. رسول‌الله ﷺ فرمودند: «انا امّة امية لا تكتب و لا تحسب»:[1] ما امتی امی هستیم؛ که نه مقید به نوشتن هستند و نه حساب کردن.

لا یعلمون الکتاب الا امانیّ- توضیح «امیّون» است. یعنی آن امی‌ها که کتاب را نمی‌دانستند. مراد از «الکتاب» در اینجا نزد اکثر مفسران «تورات» است. یعنی از یهودیان مردمانی بودند که خود نمی‌توانستند تورات را بخوانند و از دستورها و مواعظ آن استفاده کنند، مگر اینکه دست به دامان احبار و ملایان خود می‌شدند و آنها هم با استفاده از بی‌سوادی مردم ساده‌لوح، تا می‌توانستند، حقایق را به نفع خود کتمان می‌کردند و آیه‌ها را وارونه یا ناقص تفسیر می‌کردند.

(الاّ امانیّ) - «الاّ» به معنی «لکن» است و استثنای منقطع می‌باشد. (الاّ امانیّ: لکن امانی).

نظیر این کاربرد «الاّ» در شعر «نابغه» وجود دارد که می‌گوید:

حلفت یمینا غیر ذی مثنویةٍ   و لا عِلْمَ الّا حُسْنَ ظنٍ بصاحب

سوگندی یاد کردم که در آن استثنایی نیست، در حالی که چیزی نمی‌دانم، لیکن به آن کس حسن ظن دارم.

در اینجا «الاّ» به معنی «لکن» است.

«امانی» از کلماتی است که نظیر «اغانی» و «اثافی» به دو صورت -مشدّد و مخفّف- خوانده و نوشته می‌شود.[2] در شعر ذو الرمة آمده است:

و هل یرجع التسلیم او یکشف العمی   ثلاث الا ثافی و الرسوم البلاقع

در اینجا «اثافی» به تخفیف آمده است، گرچه عادتاً مشدّد است. از این رو در آیه، برخی از قرّاء، «امانی» را به تخفیف «ی» خوانده‌اند (امانِیَ) و بعضی دیگر به تشدید «ی» (امانِیَّ) و قراءت مشهور همین است.

«امانیّ» جمع «امنیة» است که در اصل «امنونة» بوده است. «امنیه» عبارت است از: «کل ما یقدّره الانسان فی نفسه من منّ»: هر چه از دروغ و مطالب بی‌پایه که انسان در خود جمع و جور کند.

---

۱. متفق علیه به روایت ابن عمر رضی الله عنهما: کتاب الصوم (صیام) + سنن ابی داود + سنن نسایی.
۲. تفسیر قرطبی: ۵/۴ + البحر المحیط: ۲۷۶/۱.

«امنیه» به تمنا نیز گفته می‌شود. مثلاً در قرآن آمده است: «و ما ارسلنا من قبلک من رسولٍ و لا نبیٍّ الاّ اذا تمنّی القی الشیطان فی امنیّهٖ فینسخ الله ما یلقی الشیطان ...» [حج: ۵۲]: و نفرستادیم هیچ رسول و نبی‌ای را مگر اینکه چون آرزویی می‌کرد، شیطان در آرزویش چیزی می‌افکند، اما خداوند آنچه را که شیطان القاء می‌کرد محو می‌ساخت ....

به آنچه که خوانده می‌شود نیز، «امنیة» می‌گویند. حضرت «کعب بن مالک» رضی الله عنه در مرثیه‌ی حضرت «عثمان» رضی الله عنه گفته است:

تـمنّی کـتاب الله اوّل لیلهٖ　　　و اخرهٖ لاقی حمام المقادر[1]

اما در این آیه، «امانی» به معنای اول است. از حضرت «ابن عباس» رضی الله عنهما و مجاهد رحمه الله نقل شده است که گفته‌اند، «امانی» در اینجا به معنی کذب است[2] یا چنانکه «ابو مسلم اصفهانی» گفته است به معنی: وعده‌های دروغین می‌باشد. (الاّ امانیَ: الامواعید).

یعنی آنان که از تورات چیزی نمی‌دانستند، جز وعده‌هایی دروغین و فاسد که احبار و علمایشان به آنان گوشزد کرده بودند و به آنها دل خوش کرده بودند.

و ان هم الا یظنّون- «اِن» نافیه و به معنی «ما» است. یعنی این کار آنان مبتنی بر گمانِ آنان بود و خود چون علم نداشتند، حقیقت را نمی‌دانستند و با تمسک به گمان خود، کورکورانه پی احبار خود را گرفته بودند.

فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ... (۷۹)

در این آیه عمل بسیار شنیع ملایان یهود را با اسلوب تهدیدی بیان می‌فرماید.[3] در آیه‌ی قبل دنباله‌روی کورکورانه‌ی عامه‌ی یهود از ملاهایشان بیان گردید و اینک حقیقتِ حال این ملاها روشن شده است که عمل آنان در قبالِ اقبالِ مردم امیِ خود و نیز در قبال کتابِ الهی چگونه بود. آیه روشن می‌کند که علمای یهود از سادگی و

---

۱. تفسیر قرطبی: ۶/۲.

۲. همان + روح المعانی: ۳۰۱/۱. به همین مناسبت سخن حضرت عثمان رضی الله عنه: «ما تمنّیتُ منذ اسلمتُ»: از وقتی که مسلمان شده‌ام هیچگاه دروغ نگفته‌ام. (تفسیر قرطبی: ۶/۲).

۳. این آیه درباره‌ی کسانی نازل شد که صفتِ رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم را تغییر دادند. (واحدی، اسباب النزول: ۱۵).

بیسوادی مردم سوءاستفاده نمودند. آنان سخنان من درآوردی خود را به عنوان آیه‌های کتاب مقدس به خورد مردم می‌دادند تا بدین طریق هم عوام را از حقایق دور نگهدارند و هم برای خود جلب منفعت و کسب امتعه‌ی دنیوی نمایند.

فویل- «وَیل» مصدری است که از لفظ خویش نه فعل دارد نه صیغه‌های تثنیه و جمع. مانند «ویح»، «ویب»، «ویس»، «ویه»، «ویک» و «عول». بعضی گفته‌اند که جمع «ویل»، «ویلات» می‌آید. اما این نادرست است.[1]

«ویل» و سایر الفاظ مذکور، برای بیان حالاتی گفته می‌شوند که اظهار مصیبت، بلا و یا ترحم مدّنظر باشد.[2]

درباره‌ی معنای لغوی «ویل» چند قول وجود دارد که ماحصل آنها را می‌توان در دو قول جای داد.[3]

۱- به معنی بلاء و مصیبت است. به همین خاطر عادتاً عرب هنگام نزول بلاء یا مصیبت یا دعای بر علیه کسی، همین کلمه را به عنوان هشدار یا اخطار به کار می‌برد.

۲- اسم یک وادی در جهنم است چنانکه حدیث به صراحت این موضوع را بیان داشته است. آنجا که رسول‌الله ﷺ می‌فرماید: «ویلٌ وادٍ فی جهنم».[4] «ویل» طبقه‌ای از دوزخ است که پر از خون و چرک زخم‌های دوزخیان است و آن چنان معذّب کننده و انزجارآور است که سایر طبقات جهنم از آن پناه می‌خواهند.

این توجیه صحیح‌تر است. پس می‌توان آیه را چنین تفسیر کرد که: آنان که دست تحریف به سوی کتاب خداوند متعال دراز می‌کنند، جایشان در ویلِ جهنم خواهد بود. بنابراین، ملایان یهود که چنین می‌کردند، به این وادی وحشتناک انداخته می‌شوند.

---

۱. ر.ک: تفسیر قرطبی: ۸/۲ + البحر المحیط: ۲۷/۱ + روح المعانی: ۳۰۲/۱.

۲. در بلوچی نیز عین کلمه‌ی «ویل» برای بیان همین حالت کاربرد دارد. مثلاً اگر یکی دیوانگی کند، می‌گویند: فلانی را ویل گرفته است.

۳. ر.ک: تفسیر قرطبی: ۲/۸-۷ + زاد المسیر: ۱۰٦/۱.

۴. در دنباله و توضیح این سخن، آن حضرت فرمود: کافر در آن (ویل) تا چهل سال به پایین می‌رود- جامع ترمذی، به روایت ابن مسعود خدری رضی الله عنه :کتاب التفسیر + مسند احمد + مستدرک حاکم.

یکتبون الکتب بایدیهم- ویل است برای آنان که با دستان خویش مطالبی می‌نویسند و آن را آیه‌ی کتاب آسمانی معرفی می‌کنند. گفتیم احبار یهود این عادت زشت را داشتند. مثلاً چنان که از احادیث ثابت است، حکم رجم (سنگسار) زانیان را برخلاف دستور صریح تورات، تبدیل به تسوید الوجه (روسیاه کردن) نمودند و به جای رجم، همین حکم را به مردم ابلاغ می‌کردند.[1] یا آیه‌هایی را که دال بر حقانیت اسلام و حضرت محمد ﷺ بود، تحریف می‌نمودند و آیه‌هایی را هم که در آنها آخرین رسول خدا به صراحت از قریش گفته شده بود، تغییر داده و او را از بنی‌اسرائیل نوشتند و ... .

ثمناً قلیلاً- منظور از ثمنِ قلیل، منافع و اموال دنیوی است که هدف احبارِ محرِّف حول همین محور دور می‌زند.

فویل لهم مّما کتبت ایدیهم ...- چون آنان در این راستا مرتکب دو عملِ بد شده بودند که یکی تحریف و تغییر کتاب الله و دیگر باعث و ذریعه‌ی کسب ثمن قلیل دنیوی قرار دادن این کار بود، خداوند ذوالجلال دوبار «ویل» فرمود. یکی در قبال آن کار و یکی در قبال این کار.

ممّا یکسبون- مساوی است که کسب مال و دنیا بوده باشد یا کسب جاه و شهرت و منصب دنیوی. زیرا ملایان آنان هر کدام به غرضی از اغراض مذکور این تحریف و تغییر را در تورات روا می‌داشتند. ناگفته نماند که اگر کسی از این امت نیز دست به عمل تحریف لفظی یا معنوی قرآن کریم بزند، مشمول همین وعید و حتی شدیدتر از آن خواهد شد.

و قالوا لن تمسّنا النار الاّ ایّاماً معدودة ... (۸۰)

این آیه که حاوی مبیّن شناعت دهم بنی‌اسرائیل در این سوره است، خود دارای شأن نزول خاصی می‌باشد:

یک مرتبه عده‌ای از ملایان و احبار یهود نزد رسول‌الله ﷺ آمدند. و با آن

---

۱. ر.ک: صحیح بخاری: کتاب الحدود/ باب احکام اهل الذّمة + صحیح مسلم: کتاب الحدود/ باب رجم الیهود ... .

حضرت علیه‌السلام در مورد عاقبت اُخروی بنای مخاصمه گذاشتند و بدون اینکه به رویشان بیاورند، صاف گفتند که ما بیشتر از چند روز در دوزخ نخواهیم ماند و بعد، شما به جای ما در دوزخ خواهید افتاد. آن حضرت علیه‌السلام فرمود: «این طور نیست. شما برای همیشه در آنجا خواهیدَ ماند و طوق ذلت در گردنتان خواهد ماند و کسی دیگر به جای شما به دوزخ نمی‌رود». و در روایتی دیگر، آن حضرت علیه‌السلام فرمود: «خفه شوید! سوگند به خدا که ما به جای شما در جهنم نخواهیم رفت».[1]

این آیه همان سخنان یهود را منعکس می‌کند و جواب می‌دهد.

... الاّ ایّاماً معدودةً- نزد بعضی «ایام معدودة» اشاره به چهل روزی است که قومشان گوساله پرستیدند. یعنی یهود اعتقاد داشتند که از آنان فقط کسانی که گوساله پرستیدند، به اندازه‌ی همان روزها -که چهل روز بودند- در آتش جهنم انداخته می‌شوند و باز بیرون آورده می‌شوند.

در روایتی دیگر آمده است که آنان بر این باور بودند که عمر دنیا هفت هزار سال است و آنان در مقابل هر هزار سال دنیا، یک روز در جهنم می‌مانند بنابراین آنان روی هم رفته هفت روز در دوزخ می‌مانند و بس. بعضی دیگر گفته‌اند، منظورشان عمر متوسط انسان بود که به همان اندازه در دوزخ می‌روند و بعد بیرون آورده می‌شوند.

حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنه می‌فرماید که یهودیان عقیده داشتند که عرض جهنم چهل هزار سال راه است و آنان مسیر هر هزار سال را در یک روز می‌پیمایند و چون چهل روز می‌گذرد، آنها از آن طرف دوزخ بیرون می‌آیند و چهل روز، ایام معدودی بیش نیست.[2]

به هر توجیهی که باشد، سؤال پیدا می‌شود که یهود چرا و به چه علت خود به

---

۱. تفسیر ابن کثیر: ۱۱۸/۱ (با استناد به حدیثی در صحیح بخاری، سُنن نسّایی و مسند احمد). «واحدی» و «سیوطی» مطلب دیگری قریب همین ماجرا، درباره‌ی نزول این آیه ذکر کرده‌اند (ر.ک: اسباب النزول واحدی: ۱۵ و اسباب النزول سیوطی: ۱۰-۹).

۲. ر.ک: زاد المسیر: ۱۰۷/۱ + تفسیر بغوی: ۸۹/۱ + تفسیر قرطبی: ۱۰/۲ + روح المعانی: ۳۰۴/۱ + تفسیر عزیزی: ۳۰۶/۱ + ...

دوزخی بودن خویش - ولو به مقدار ایام معدودی - اعتراف نمودند؟ آیا مگر می‌دانستند که دینشان منسوخ شده و از اعتبار افتاده است؟

این اعتراف مبنای دیگری غیر از مورد مذکور دارد. آنان اصلاً بر این باور نبودند که دین حضرت موسی علیه‌السلام به دین حضرت عیسی علیه‌السلام یا دین حضرت محمد ﷺ منسوخ شده است. بلکه برعکس عقیده داشتند که دین آنان، دین ابدی انسانهاست و تنها دین منتخب، دین یهود و قوم برگزیده، قوم بنی‌اسرائیل است. هنوز هم یهود این عقیده را برای خود حفظ کرده و سرسختانه بر آن پایبند است. مبنای این سخنشان، اظهار این مطلب بود که آنان اگر چه دارای دین ابدی و کتاب حق هستند، اما در عمل بر آن دین مقصر هستند و این کوتاهی و ضعف باعث می‌شود که برای مدتی - ولو مختصر - ممکن است گرفتار عذاب دوزخ گردند ولی باز رستگار خواهند شد.[1]

اما این عقیده‌شان بی‌اساس بود. از این وجه، خداوند ذوالجلال آن را تردید می‌فرماید و می‌گوید:

قل اتخذتم عندالله عهداً ...؟- یعنی تو ای پیامبر، در جواب این سخن آنان بگو: آیا مگر نزد خداوند ذوالجلال عهد گرفته‌اید که او شما را هرگز به دوزخ نبرد؟ ولو اینکه هر غلطی که خواستید، مرتکب شوید؟!

«عهد» در اصطلاح، وعده‌ای است که میان دو طرف مؤکداً منعقد شده باشد. برابر است که این تأکید به قسم باشد یا نذر یا کلمات محاوره‌ای دیگر.

حضرت «ابن عباس» رضی‌الله‌عنهما می‌فرماید: در اینجا «عهد» به معنی کلمه‌ی توحید (لا اله الاّ الله) است. یعنی: آیا مگر گفته‌اید «لا اله الاّ الله» و اطاعت کرده‌اید و شرک نکرده‌اید ... (تا به دوزخ نروید)؟؟[2]

نزد جمهور مفسران منظور پیمان و قراری است که یهودیان (به زعم خود) با خداوند متعال بسته بودند بدین مفاد که هرگز آنان را به دوزخ نبرد.

این جمله، سؤال انکاری است که جواب مقدر آن چنین است: «ان اتخذتم عندالله عهداً فلن یخلف الله عهده»:[3] اگر واقعاً عهدی گرفته‌اید، پس آن وقت درست

---

۱. معارف القرآن (مفتی محمد شفیع): ۱/۲۵۲-۲۵۱. ۲. الدر المنثور: ۱/۸۵ + روح المعانی: ۱/۳۰۴.
۳. کشاف: ۱/۱۵۹.

است و خداوند ذوالجلال هیچگاه خلافِ عهد نمی‌کند. اما چنین عهدی وجود ندارد.

نزد بعضی معنی این آیه چنین است: آیا شما با خداوند متعال چنان عهدی بسته‌اید که به مطابق آن او تعالی که هیچ گاه خلافِ وعده نمی‌کند، شما را به جهنم نبرد؟

و نزد بعضی معنا این است: اگر شما عهدی گرفته بودید، در آن صورت او شما را به جهنم نمی‌بُرد. اما کجاست این عهد شما؟

بلی من کسب سیئة و احاطت به خطیئته ... (۸۱... ۸۲)

این جوابِ گمان بی‌اساس یهود است که فکر می‌کردند چون یهودی هستند و بر دین حضرت موسی علیه السلام، این برای نجات ابدی آنان کافی است و هیچگاه - جز ایام معدودی به سبب تقصیرات خویش - به دوزخ نخواهند رفت. خداوند متعال در این دو آیه با بیان یک قاعده و قانون کلی درباره‌ی دوزخی یا بهشتی شدن، این عقیده‌ی فاسد آنان را تردید و ابطال می‌فرماید و خاطر نشان می‌سازد که معیار دانستن این حکم، چنان نیست که یهود می‌گویند، بلکه، معیار، یک قاعده‌ی عمومی است که با تطبیق حالِ خویش با آن می‌توان نتیجه‌ی اُخروی خود را دریافت.

بلیٰ- یعنی (نه)، بلکه چنین است. این جوابِ عقیده‌ی یهود است. تقدیر عبارت این طور است: «بلی! تمسکم و غیرّکم النار دهراً طویلاً و زماناً مدیداً لا کما تزعمون»: بلکه آتش به مدت دراز و زمان مدیدی شما را دربرخواهد گرفت، آن طور نیست که شما گمان می‌برید.

معیار شناخت رستگاری یا خسران ابدی

آن معیار و قانون مطلبی است که در این دو آیه بیان شده است: «من کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون. و الذین آمنوا و عملوا الصالحات فاولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون».

آیه‌ی اول معیار تشخیص گروه دوزخیان و آیه‌ی دوم معیار شناخت گروه بهشتیان را در دست ما می‌دهد.

من کسب سیئة و احاطت به خطیئته- خطیئة طبق روایت منقول از سلف (ابن عباس، ابوهریره، مجاهد و ...) در اینجا به معنی کفر است. نزد بعضی دیگر «سیئه» به معنی کفر و «خطیئة» به معنی گناهان کبیره است یا بالعکس»![1]

احاطت به- مرجع ضمیر «به»، «مَن» است. «احاطه» عبارت است از پوشاندن و در برگرفتن تمام یک چیز، به طوری که هیچ جای آن خالی نباشد یا جایی برای احاطه‌ی چیزی دیگر نباشد. بنابراین، معنی آیه چنین می‌شود: هر که گناهانش چنان زیاد باشند که تمام قلب و قالب او را احاطه نموده و جایی برای ایمان در آن باقی نگذارند، از اصحاب جهنم خواهد بود. «مفتی ابو السعود» در این جا احاطه‌ی سیئه را به همین معنا گرفته است: «احاطت به من جمیع جوانبه بحیث لم یبق له جانبٌ من قلبه و لسانه و جوارحه الا و قد اشتملت و استولت علیه».[2]

خلاصه‌ی قاعده و معیار دوزخی شدن در این آیه را چنین می‌توان بیان کرد: «عقیده‌ی شما (یهود) درباره‌ی فرجام اخروی خودتان فاسد و غلط است. بلکه قانون بر این است که: هر کس سیئات کسب کند و این خطیئات بر او محیط باشد، از اصحاب نار خواهد بود و به طور خلود در آتش دوزخ گرفتار خواهد شد».

حکم اهل کتاب و اهل کبائر

از ظاهر آیه خیلی طبیعی خواهد بود که این سؤال پیدا شود: پس حکم اهل کتاب (یهود نصاری) چیست؟ آیا آنان هم مانند مسلمانان در آخرت نجات می‌یابند؟ حکم اهل کبائر از مسلمانان چیست؟ چون از آیه ثابت می‌شود که احاطه‌ی گناهان هم منجر به خلود در آتش خواهد شد؟

درباره‌ی اهل کتاب، اجماع امت است که چون دین حقیقی یهودیت و مسیحیت تحریف یافته است، توسط اسلام منسوخ شده‌اند. بنابراین بعد از اسلام کسانی از اهل کتاب که مسلمان شده‌اند، نجات خواهند یافت و هر که بر دین تحریف شده‌ی خود باقی بماند، بدون شک ازو پذیرفته نیست و در آخرت از زیانکاران خواهد بود.

---

۱. تفسیر ابی السعود: ۲۰۱/۱.
۲. همان: ۲۰۳/۱.

خداوند متعال در قرآن این مطلب را به صراحت چنین بیان فرموده است: «و من یبتغ غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین»: [آل عمران: ۸۵]: هر کس دینی غیر از اسلام جستجو کند و قبول نماید، هرگز ازو پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت از زیانکاران خواهد بود.

و همچنین فرموده: اِنَّ الدین عندالله الاسلام ... و قل للّذین اوتوا الکتب و الأُمیّین ءأسلمتم؟ فان اسلموا فقد اهتدوا و ان تولّوا فانّما علیک البلاغ و الله بصیرٌ بالعباد» [آل عمران: ۱۹ و ۲۰]: بی‌شک دین منتخب نزد الله، اسلام است ... و به اهل کتاب و امی‌ها بگو آیا اسلام آوردید؟ اگر اسلام آورند، محققاً هدایت یافته‌اند و اگر اعراض کردند، در آن صورت تو تقصیری نداری و وظیفه‌ی تو فقط ابلاغ است و خداوند خود به حال بندگان بصیر است.

با توجه به قانون مذکور در آیه این حکم اجماعی در حق اهل کتاب بسیار واضح می‌شود که: اهل کتاب درباره‌ی خود غلط پنداشته‌اند که فقط یک مدت معدود در جهنم می‌مانند و بس. بلکه گناهان آنان را احاطه کرده‌اند، به طوری که محلی برای ایمان در آنان باقی نگذاشته است. برای همین احکام صریح تورات را مبنی بر قبول کردن حضرت محمد ﷺ و دین اسلام، تحریف می‌کنند و بر آن عامل نمی‌شوند در حالی که اگر عاقلانه بررسی کنند، اسلام مصدق و مکمل دین آنان ا ست نه مخالف آن. این کار، آنان را به مرز کفر رسانده است، بنابراین به جای ایام معدود، همیشه در دوزخ خواهند ماند. چون قاعده است: «هر کس که گناهان او را احاطه نمایند و به کفر و شرک و نفاق سوق بدهند، دوزخی خواهد بود».

و اما درباره‌ی اهل کبائر از امت محمد ﷺ (آنان که مسلمان هستند ولی مرتکب گناهان کبیره و فسق هستند) چند مذهب وجود دارد:

۱- *مذهب جمهور معتزله و خوارج:* مرتکب کبیره هم مانند کافر دائماً در جهنم خواهد ماند با این فرق که کافر چون نسبت به ذات الهی کفر ورزیده، عذابش بیشتر و شدیدتر خواهد بود و فاسق چون فقط حکم الهی را نقض کرده است، عذابش اندکی از عذاب کافر سبک‌تر می‌شود.[1] قطع نظر از این فرق، فرقی میان فاسق (صاحب کبیره) و کافر در دوام در دوزخ و حرمان از شفاعت کبری و ... وجود ندارد. این فرقه‌ها

۱. ر.ک: الملل و النحل شهرستانی: فصل اول (معتزله) /۳۵ و فصل چهارم (خوارج) /۹۸.

آیه‌ی مورد بحث را مستدّل خود می‌دانند، بدین تفسیر که مراد از «سیئه» و «خطیئه» در اینجا گناهان کبیره است و خلود هم دالّ بر ابدیت جهنم برای مرتکبین کبائر می‌باشد.

«بشر مریسی»[1] از معتزله می‌گوید، مرتکب کبیره جهنمی است و به طور خلود (زمان بسیار طولانی) در جهنم باقی خواهد ماند. اما پس از زمانهای زیاد که مدت آن معلوم نیست، بالآخره از جهنم نجات خواهد یافت.[2]

۲- مذهب مرجئه: عمل، هیچ تغییری در اثر و نتیجه‌ی اصلی ایمان که همان رستگاری دائمی است، ایجاد نمی‌کند. بنابراین اعمال سیئة و گناهان کبیره هیچ اثری نخواهند داشت و برای آنها شخص اصلاً مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد.[3]

از سلف، مقاتل بن سلیمان رحمه الله نیز قائل است که گناهان کبیره مانند گناهان صغیره وعید و مؤاخذه‌ای ندارند.[4]

۳- مذهب *اهل* سنت و جماعت: مرتکب کبیره چون ایمان دارد و فقط در مقابل شیطان و نفس تاب مقاومت نیاورده و ضعف و تسلیم نشان داده است، به سبب گناه کبیره‌اش مورد مؤاخذه قرار گرفته و به اندازه‌ی گناه در جهنم عذاب خواهد چشید. اما بعد از اتمام زمان تعذیب، بالفور از جهنم رستگار شده و در بهشت مأویٰ می‌گیرد. این دوزخ رفتن او هم در صورتی است که به سبب شناعت افعالش مشمول شفاعت کبرای رسول الله ﷺ که طی آن بسیاری از مجرمین احساناً بخشیده می‌شوند، قرار نگیرد.

در حدیث صحیح وارد شده که آن حضرت علیه السلام فرمودند: «شفاعتی لاهل الکبائر من امتی»:[5] *شفاعت من در حق اهل کبائر از امت من است.*

خلاصه، بنا به عقیده‌ی اهل سنت و جماعت که مؤید به آیات صریح و احادیث صحیح و واضح می‌باشد، مجرمان امت رسول‌الله ﷺ هر چند که تمام عمرشان را به

---

۱. بشر بن معتمر متوفای ۲۲۶ هـ از فاضل‌ترین علمای معتزله است.

۲. تفسیر کبیر: ۱۴۴/۳.

۳. ر.ک: الملل و النحل شهرستانی: همان باب /فصل پنجم (مرجئه).

۴. تفسیر کبیر: ۱۴۵/۳.

۵. سنن ابی داود، به روایت أنس رضی الله عنه :کتاب السنة + سنن ترمذی + سنن ابن ماجه، به روایت جابر رضی الله عنه :کتاب الزهد + مسند امام اعظم. حتی در حدیثی دیگر که به شرط مسلم تصحیح شده است به اطلاق آمده است: «هی لکل مسلم»: شفاعت من برای هر مسلمانی هست (مستدرک حاکم: ۶۶/۱).

فسق و گناه گذرانده باشند، به برکت اقرار به کلمه‌ی ایمان (لا اله الاّ الله، محمد رسول الله ﷺ) - ولو اینکه در عمرش فقط یک بار آن را خوانده باشد - یک روز حتماً از جهنم خارج کرده می‌شود. او مانند کفار و منافقان و مشرکان دائماً در دوزخ نخواهد ماند.

جوابِ اهل سنت به استدلال معتزله و خوارج این است که اولاً در آیه مراد از «سیّئه» مطلقاً گناهان کبیره نیست، بلکه کفر و شرک و نفاق است، چنانکه بسیاری از سلف تصریحاً همین تفسیر را آورده‌اند و ثانیاً خلود دلیل بر ابدیت و دوام نیست، بلکه فقط گویای مدت بسیار طولانی است که انتهای آن مشخص نیست.[1]

البته برخی از مفسران اهل سنت، «سیئه» را عام شمرده و در برگیرنده‌ی تمام گناهان از قبیل گناهان کبیره، کفر، شرک و نفاق گفته‌اند. بدین تفسیر هم ثابت می‌شود که ارتکاب گناه کبیره به تنهایی، موجب خلود ابدی در جهنم نیست، مگر اینکه همراه با کفر یا شرک یا نفاق باشد.

---

۱. تفصیل موقف عقیدتی اهل سنت و دلایل آن را در «تفسیر کبیر» (۱۴۴/۳ الی ۱۶۲) و «فضل الباری» کشمیری ؒ به شرح صحیح بخاری (۲۴۷/۱ به بعد) و «فتح الملهم» شبیر احمد ؒ (۴۲۹/۱ الی ۴۳۴) و سایر کتابهای مربوطه مطالعه کنید و توضیح کبائر و صغائر را در «الفقه الاسلامی و ادلّته» (۵۵۵۴/۷ به بعد).

فهرست مطالب